PUBLICATIONS

DE

L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

D'OTTAWA

MÊME COLLECTION

I. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII[e] siècle.
Première série. Un vol. gr. in-8°, 200 pp., 4 hors-texte...... 25 fr.

M.-D. Chenu, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240. Description du manuscrit.* Paris, Bibl. Nat. lat. 15652.

Th. Charland, *Les auteurs d' « Artes praedicandi » au XIII[e] siècle.*

L. Lachance, *Saint Thomas dans l'histoire de la logique.*

G.-Ed. Demers, *Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne* (1275).

J.-M. Parent, *La notion de dogme au XIII[e] siècle.*

G. Albert, J.-M. Parent, A. Guillemette, *La légende des trois mariages de sainte Anne. Un texte nouveau.*

G. et J. de Jocas, *Le livre d'heures de la famille de Jocas.*

II. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII[e] siècle.
Deuxième série. Un vol. gr. in-8°, 210 pp.................. 25 fr.

E. Longpré, *Gauthier de Bruges.*

R. Martineau, *La « Summa de divinis officiis » de Guillaume d'Auxerre.*

J. Peghaire, *La notion dionysienne du Bien selon les commentaires de S. Albert le Grand.*

F. Drouin, *Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon S. Albert le Grand.*

M. Bergeron, *La structure du concept de personne : histoire de la définition de Boëce.*

M.-D. Chenu, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII[e] siècle.*

L. Taché, *Chorévêques et Abbés.*

III. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, **La Renaissance du XII[e] siècle. Les écoles et l'enseignement.** Un vol. gr. in-8°, 324 pp. 32 fr.

IV. M.-M. Desmarais, **S. Albert le Grand docteur de la médiation mariale.** Un vol. gr. in-8°, 172 pp...................... 18 fr.

V. L.-M. Régis, **L'opinion selon Aristote.**
Un vol. gr. in-8°, 284 pp.............................. 25 fr.

VI. J. Peghaire, **« Intellectus » et « Ratio » selon S. Thomas d'Aquin.** Un vol. gr. in-8°. 318 pp...................... 32 fr.

VII. Th.-M. Charland, **Les « Artes praedicandi ». Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge.**
Un vol. gr. in-8°, 421 pp.............................. 50 fr.

VIII. J.-M. Parent, **La doctrine de la création dans l'École de Chartres.** Un vol. gr. in-8°, 224 pp..................... 25 fr.

EN PRÉPARATION :

R.-M. Martineau, **La « Summa aurea » de Guillaume d'Auxerre. Les traités contemporains « De principiis naturae » de S. Thomas et de Jean de Sècheville, recteur de l'Université de Paris (1256).**

PUBLICATIONS
DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES D'OTTAWA
X

LE ROMAN DE LA ROSE
ET LA SCOLASTIQUE COURTOISE

PAR

G. PARÉ, O. P.
Diplômé de l'École pratique des Hautes Études
Paris, Sorbonne
Docteur en théologie (Le Saulchoir)

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, place de la Sorbonne

OTTAWA
INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
95, avenue Empress

1941

INTRODUCTION

SCOLASTIQUES ET LITTÉRAIRES AU XIIIe SIÈCLE

Il n'est point de plus forte position pour déceler dans sa profondeur spirituelle le mouvement d'une civilisation que les carrefours où se rencontrent effectivement, sous la diversité technique de leurs genres littéraires, philosophes et lettrés, humanistes et théologiens, hommes de science et hommes de lettres, et les artistes eux-mêmes. Trop souvent, bloqués par les exigences disparates de l'initiation à ces divers genres littéraires, nous n'avons plus le loisir ni les moyens d'en considérer les interférences; les uns, s'attachant aux idées, aux spéculations, réservent leur intérêt aux professionnels de la pensée, philosophes, théologiens, scientifiques, dont les œuvres facilement prennent figure intemporelle, tandis que les autres, soucieux des formes littéraires et esthétiques, deviennent peu à peu inattentifs à la trame idéologique qui soutient, qui même suscita ces expressions et ces formes. La spécialisation aboutit à une disjonction meurtrière dans des œuvres où l'unité de l'art et de la pensée était le plus sûr critère de la vie et d'une riche humanité.

Entre toutes, l'histoire littéraire de la France illustre cette unité profonde et rend témoignage à cette cohérence spirituelle des éléments d'une civilisation. Non seulement ses maîtres de pensée furent souvent de grands écrivains, mais, à ses différentes périodes, on peut aisément percevoir, dans les diverses productions de l'esprit, la lumière d'un unique climat. Corneille et Descartes ne sont pas que par l'âge contemporains, et Bossuet fait grand siècle dans sa philosophie comme dans sa prose. La *Queste del saint Graal* ne se peut interpréter sans contre-sens hors la mystique de Cîteaux. Notre-Dame ne se fût pas bâtie sous Louis XIII, non plus que Ronsard n'eût habité le collège de Robert de Sorbon. Les physiocrates ne se conçoivent guère hors l'optimisme naturaliste des philosophes du XVIIIe siècle. Les théologiens, dans leur tour d'ivoire,

sont, plus qu'ils le pensent, soumis à la même loi : saint Bernard n'aurait pu vivre au temps de Louis XI, ni saint François de Sales dans l'Université médiévale de Paris. Qui les veut pénétrer ne doit pas seulement les comprendre selon les lois privées de leur science, mais respirer avec eux l'air de leur société. Sans doute les philosophes trouveront que leurs armatures idéologiques sont bien dissoutes chez les lettrés, et les artistes seront dépaysés chez les savants; mais ce sont là divergences dans les objets, que de secrètes implications retiennent dans la même trame humaine. Les historiens de la philosophie auraient tort de ne pas garder le contact avec les aspirations qu'expriment les romanciers et les spirituels; et les philologues ne feraient que ronger l'écorce verbale s'ils ne consentaient à goûter la sève qui circule sous les mots.

Jean Clopinel, de Meung, l'auteur du second *Roman de la Rose*, aux alentours de 1270, habitait la rue Saint-Jacques, déjà l'une des artères de l'Université de Paris, et coudoyait dans le quartier frère Thomas d'Aquin, maître en théologie dans ce couvent des Prêcheurs où Jean devait, dit-on, demander sépulture. C'est un clerc nourri des théories qui, depuis vingt ans, faisaient fureur à la faculté des arts, où les œuvres d'Aristote s'inscrivaient peu à peu au programme officiel des cours malgré d'opiniâtres résistances; la condamnation massive de 1277, qui barrait la route à la renaissance païenne — d'Aristote à André le Chapelain —, dut le rendre circonspect, lui qui, dans son roman, renforçait de thèmes aristotéliciens les propos immoraux d'André le Chapelain sur l'amour. Son goût pour les choses de la nature, sa cosmologie où les corps célestes déterminent le comportement de la terre et de ses habitants, en font un contemporain d'Albert le Grand; son appel à la raison, maîtresse de pensée et de vie, fait écho aux aspirations des plus purs averroïstes parisiens; ses interminables dissertations courtoises sont imprégnées de la plus naturaliste des philosophies de l'homme, du bonheur, des passions. Nous croyons que de telles rencontres sont précieuses pour l'intelligence du fameux *Roman*, tant dans ses références techniques que pour son atmosphère culturelle; notre dessein est de les mettre en œuvre, plus que par des notations fragmentaires, dans le discernement des éléments de pensée que Jean reçut de la scolastique parisienne du XIIIe siècle.

Pour ce faire, nous avons un admirable instrument de tra-

vail dans l'édition critique d'Ernest Langlois (1), qui présente du texte une étude philologique très poussée (2), et en outre un inventaire des sources directes (3). Plusieurs ouvrages, sans parler des histoires générales de la littérature française, ont heureusement dégagé le sens et la portée générale de l'œuvre, manifesté son inspiration, analysé ses données psychologiques et sociales. Aucun ne s'est placé ex professo dans cette particulière perspective où l'incidence de la mentalité universitaire médiévale donnera son juste relief aux textes et à l'esprit de Jean de Meung. Nous recueillerons ainsi la féconde suggestion que, dans un trop sommaire aperçu, proposa le P. Gorce, sous l'heureux vocable de « scolastique courtoise » (4).

« Jean de Meung a vraiment été le premier des humanistes » : nous acceptons entièrement cette qualification de Jeanroy (5). Mais nous demandons expressément à en déterminer le sens par une référence explicite au contexte de la « renaissance » médiévale dans laquelle prend couleur et structure cet humanisme, — où la « courtoisie » rencontre curieusement le naturalisme de la philosophie grecque, alors exploitée avec une candide allégresse à l'Université de Paris.

Car on venait de découvrir la nature. Depuis 1150 environ arrivaient peu à peu, par fragments, au hasard de la découverte et des zones de diffusion, les œuvres de la philosophie et de la science grecques, Aristote en tête, enveloppé de ses commentateurs arabes. Ce furent d'abord les ouvrages de logique qui pénétrèrent, débordant le capital alors en circulation par les œuvres de Boëce, commentateur et maître de la *logica vetus* : la *logica nova* (Analytiques, Topiques, Sophistiques) procure à Jean de Salisbury une haute théorie de la science, avec sa discipline rigoureuse, en laquelle vont pendant des siècles se mouler les esprits. La « crue » de l'aristotélisme s'accentue vers la fin du XIIe siècle, non plus l'aristotélisme du logicien

(1) Ernest Langlois, *Le Roman de la Rose. Édition critique* (*Société des Anciens Textes Français*), Paris, 1914-1924, 5 vol. Voir aussi, du même : *Les manuscrits du Roman de la Rose, description et classement*, Lille, 1910.

(2) Le tome Ier de son édition.

(3) *Origines et sources du Roman de la Rose*, Paris, 1891.

(4) M. Gorce, *Le Roman de la Rose. Texte essentiel de la scolastique courtoise*, Paris, 1933.

(5) A. Jeanroy, *Histoire des lettres* (dans *Histoire de la Nation française*, de G. Hanotaux, t. XII), Paris, 1921, p. 414.

« manducator verborum », mais celui du « Philosophe », comme on commence à dire : philosophie de la nature, philosophie de l'esprit. Ce sont les médecins qui sont le plus en appétit; eux qui en étaient encore à l'empirisme de Constantin l'Africain s'éprennent d'une « science » de la vie qui va bientôt les habiliter à prendre place et faculté dans les universités naissantes. Les physiciens, disons les minéralogistes, géologues, cosmographes, astronomes, chimistes, jusqu'alors alimentés des débris des écoles romaines recueillis par Bède et Isidore, découvrent les trésors accumulés par les savants gréco-arabes. La science de l'homme lui-même, vivant dans l'unité biologique d'une âme incarnée, apparaît liée à cette cosmologie. Nous voici loin des lapidaires, des bestiaires et de leur symbolisme vieillot.

Plus profondément que cela, et animant tout cela, se lève une intense curiosité qui seule, d'ailleurs, peut expliquer cette mise à jour rapide d'un capital depuis longtemps enfoui dans les bibliothèques, et qui suscite des équipes de traducteurs là où la Chrétienté touche l'Islam ou le monde grec. Non pas petite curiosité érudite en poursuite du merveilleux et de recettes bizarres, mais croyance en l'intelligibilité de toutes choses, qu'on sait désormais avoir une structure, des lois, une raison d'être. Appétit spirituel donc, dans une robuste santé et une entreprenante audace : la recherche des causes, dont l'épistémologie aristotélicienne fournit les hautes lois, prend corps, dans un équilibre encore maladroit entre induction et déduction, mais enivrée d'expérience et de raison. Confiance, en tout cas, dans la lumière rationnelle de l'intelligence pour comprendre le monde, pour l'ordonner, pour le conquérir. L'esprit de la Grèce antique renaît, s'éveille, frêle encore, troublant déjà, pour ces âmes chrétiennes : le cosmos apparaît non plus comme un inconsistant symbole des mystères célestes, mais comme une réalité, comme *la* réalité proprement intelligible à l'homme. C'est une révélation.

Accordons que dans ce déballage de la science grecque passent d'innombrables erreurs, des conceptions physiques et biologiques périmées, des théories astrales bizarres; on aurait beau jeu d'en faire la collection pour sourire de ce moyen âge naïf; mais je donnerais mille erreurs de fait pour la fraîcheur enthousiaste de ces esprits qui découvraient la Nature. L'homme possédera la terre.

L'homme lui-même va entrer dans ce cycle nouveau. Lui aussi est un monde. Lui aussi est une « nature ». Il la faut scruter, découvrir le mécanisme de ses facultés, en observer les lois, en suivre le déterminisme. Il ne suffit pas de se livrer à l'inspiration intérieure, fût-ce dans l'amour de Dieu, pour être un homme; il y a un ordre intérieur à tenir, et le respecter, l'admirer, le réaliser, ce n'est pas déroger à la présence divine. L'intelligence n'est pas seulement un rayon illuminateur descendu du ciel, c'est aussi une puissance autonome dont il a en main les ressources. Et voici que son appétit de bonheur — cette passion intérieure qui brûlait Augustin et qu'exaltaient les mystiques, ce refuge inviolable de l'âme religieuse — devient lui-même une loi de nature, la loi la plus profonde de sa nature intellectuelle. Toute la morale trouve là sa lumière. L'*Éthique à Nicomaque* est entrée après la *Physique.*

Enfin Dieu au sommet, postulé par cet ordre éternel. Dieu raison du monde, lieu des idées, intelligence universelle. Non plus le Dieu des mystiques, mais le Premier Moteur, l'Acte pur, créateur des natures. Quelle nouvelle lumière! Quel problème aussi, presque tragique, après cette rupture avec la convention pieuse d'un monde symbolique, d'accorder le Dieu secret des mystiques et l'Acte pur des philosophes!

Ce fut donc à Paris, dans la jeune Université en pleine croissance, que s'éleva, presque d'un trait, cette séduisante lumière. C'est l'un des plus justes lieux communs de l'histoire de célébrer l'ivresse littéraire et artistique dans la Florence du Quattrocento, sous la faveur magnifique des Médicis : comme une contagion générale du désir de savoir, une dilatation des esprits dans la joie de penser, d'écrire, de connaître, la jouissance suprême d'une liberté d'esprit jusque-là insoupçonnée. Mais il semble que l'enivrement du Paris de 1250, pour être plus restreint en clientèle et en extension, est aussi extraordinaire, plus radical en certains de ses objets, plus aigu en décision philosophique. Ce n'est point, devant les imaginations et les sensibilités, la révélation de la beauté plastique seulement ou de la rhétorique cicéronienne; c'est, devant l'intelligence, la découverte du monde, de la Nature, de l'être. Non plus ivresse littéraire, mais ivresse métaphysique que nous dissimulent aujourd'hui son appareil dialectique et l'appesantissement livresque auquel elle succombera. Les esprits sont en

tumulte à la faculté des arts; l'Université de Paris est une « école d'Athènes » (l'image est alors courante, et c'est significatif), mais agitée, bruyante, et non pas sereine et immobile, comme sous le pinceau de Raphaël. Le *Roman de la Rose* s'écrit au moment où s'achève Notre-Dame, où les Communes ont décidément conquis leurs franchises, où le monde économique découvre la fécondité du crédit, où saint Louis préside à la naissance d'un monde politique en face de Frédéric II, où une grève à l'Université de Paris est un événement mondial en Chrétienté, au moment où l'entreprise aristotélicienne d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin provoque jusque parmi leurs frères les plus violents remous. Nous ne serons point surpris de voir son humanisme s'inscrire dans une scolastique, car cette scolastique est elle-même un fruit de la renaissance.

Jean de Meung, il est vrai, n'a rien d'un métaphysicien ni d'un théologien, et nous ne découvrirons à peu près pas chez lui de références à Aristote; mais il a bel et bien, comme on dit, sa philosophie dont l'imprégnation donne sens et couleur au moindre verset de son poëme. Lorsque le chapelain Genius, ayant réconforté et absous en confession Dame Nature désolée de voir l'homme, seul entre toutes les créatures, enfreindre ses lois, lui donne comme pénitence de retourner dans sa forge à perpétuer les espèces, il ne suffit pas de reconnaître là la revendication romanesque des lois de l'amour, il faut dégager une très mûre réflexion doctrinale alimentée aux sources de la renaissance philosophique en cours. C'est une condition essentielle de l'intelligibilité du *Roman*.

C'est un art d'aimer qu'avait entrepris Guillaume de Lorris :

> C'est le Roman de la Rose
> Où l'art d'Amours est tout enclose (v. 36),

et donc enclose aussi toute la « courtoisie » que depuis un siècle et plus romanciers et poëtes décrivaient comme l'un des beaux fruits de cet âge, où l'âme chrétienne tentait de transposer, non sans s'y laisser prendre, l'*Ars amandi* d'Ovide. Déjà la fiction allégorique y accentuait le caractère didactique, et il faut recourir à des influences savantes, « scolastiques », pour y expliquer les psychomachies. Avec Jean de Meung l'intrigue romanesque n'est plus qu'une occasion d'enseigner, et, si l'art d'aimer demeure l'objet du roman (par où il est

bien de son temps), la pédagogie descriptive y cherche à satiété des raisons, des principes et des lois. Ce n'est pas là seulement abus des abstractions que l'art littéraire condamnerait durement; c'est culture de clerc qui disserte des idées et veut faire prévaloir sa conception du monde, de l'homme, de la société, de la politique. Jamais Aristote et Ovide ne se rencontrèrent aussi étroitement en Chrétienté.

Une telle rencontre, on le devine, étendait à tous les étages de la culture le problème que la renaissance de l'antiquité posait à cette Chrétienté, inquiète d'insérer la grâce dans cette courtoisie comme dans cette nature, — ou de les condamner. La condamnation vint, discutée d'ailleurs, en 1277, atteignant à la fois Aristote et Ovide. Jean de Meung n'est-il pas un témoin qualifié de cette lutte entre un christianisme sans compromission et un naturalisme décidément païen ? En tout cas, son *Roman* se place historiquement et spirituellement au cœur de ce drame chrétien; pour comprendre de ce drame les actes et le dénouement, comme pour parler avec pertinence du « naturalisme » de Jean de Meung, il faut recourir aux philosophes et aux théologiens qui dissertent alors de la nature et de la grâce, des vertus de la « nature pure », de la place de l'homme, ce microcosme, dans le grand cosmos gouverné par le Dieu créateur. « Ne nous hâtons pas, dit Jeanroy, de faire de Jean de Meung le Voltaire du treizième siècle, le devancier des érudits païens et matérialistes du dix-huitième, des d'Holbach et des La Mettrie, ni même un ancêtre de Rabelais » (1) : ce serait méconnaître le respect fervent et informé avec lequel Jean parle de la Providence, de la présence de Dieu, de la rédemption, de la prédestination, en des formules admirables parfois; ce serait surtout manquer à la plus élémentaire loi de l'histoire qui ne lit les textes que dans la lumière où ils furent composés. En vérité, de ce problème de la nature et de la grâce dans la Chrétienté du XIIIe siècle, les solutions ne sont pas si simples qu'on le croirait à distance, sous l'image falote d'un moyen âge uniforme et dévotieux; souples et subtiles, elles comportent plus que des variantes techniques, de profondes divergences spirituelles. Le coup d'autorité de 1277 les révèle à point, dans les circonstances mêmes qui le prépa-

(1) A. Jeanroy, *Histoire des lettres* (dans *Histoire de la Nation française*, de G. Hanotaux, t. XII), Paris, 1921, p. 417.

rèrent et dans les personnages qu'il mit en cause, Thomas d'Aquin en tête, compromis sous l'inculpation de naturalisme aristotélicien. Ce doit être là le pivot de notre enquête, car ce fut alors la ligne de démarcation des itinéraires spirituels dans le « grand public », si l'on ose ainsi dire, comme chez les théologiens.

Le 7 mars 1277, Étienne Tempier, évêque de Paris, appuyé par la majorité des maîtres de la faculté de théologie, portait condamnation de deux cent dix-neuf propositions représentant l'enseignement de certains maîtres ès arts, véritable syllabus des « erreurs » théoriques et pratiques alors en circulation (1). Comme il arrive en ces sortes d'opération, la mise en formule de ce qui souvent demeurait implicite ou indéterminé, le blocage de propositions disparates d'origine et de contenu, les procès de tendance, donnaient consistance à des orientations intellectuelles et à des inclinations morales encore flottantes. En fait, malgré ces maladresses, le syllabus rassemblait, autour d'un noyau de philosophie péripatético-averroïste, les éléments de l'anthropologie physique et morale émanant de la « renaissance » de l'antiquité païenne. L'*Ars amandi* d'André le Chapelain, avons-nous vu, est expressément condamné avec la physique et la morale d'Aristote. Le barrage était sans doute mal fait; il manifestait du moins l'inquiétude, la nervosité, le déséquilibre des âmes chrétiennes — et des théologiens — devant l'esprit nouveau dont la faculté des arts était le protagoniste.

Déjà, en 1270, le même Tempier avait condamné treize propositions inspirées de la philosophie d'Aristote et d'Averroès. De ce jour plusieurs maîtres ès arts, Siger de Brabant en tête, se trouvaient avec les théologiens conservateurs en opposition ouverte, par leur aristotélisme intégral et plus encore par l'autonomie que, grâce précisément à ce rationalisme aristotélicien, ils voulaient conférer à leurs disciplines philosophiques et scientifiques. Il faut choisir entre deux maîtres : Aristote ou Augustin; ce sont deux mondes irréductibles, et, s'ils ne sont pas contradictoires, il les faut au moins séparer, chacun

(1) Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, pp. 543 et ss. « ... Nonnulli Parisius studentes in artibus propriae facultatis limites excedentes, quosdam manifestos et execrabiles errores... in scolis tractare et disputare presumunt. »

selon son domaine et ses lois. Frère Bonaventure, ancien régent de l'école des Mineurs et maintenant ministre général, dans une série de prédications universitaires (carême de 1273) avait mené campagne contre ce philosophisme. Frère Thomas d'Aquin. maître de l'école des Prêcheurs (1268-1272), tout en combattant Siger, avait, lui, poursuivi l'entreprise d'intégration de la philosophie grecque dans la pensée chrétienne, prétendant bien ne point menacer la foi ni réduire la nécessité de la grâce en donnant à la nature et à la raison leur statut humain. Morts l'un et l'autre, ils ne devaient pas être témoins de l'acte de 1277; mais leur dissentiment, à l'intérieur d'une théologie solidairement fidèle à Augustin comme à l'Évangile, révèle la difficulté objective du problème et la position scabreuse des promoteurs de la condamnation. Des contemporains d'ailleurs regretteront le manque de réflexion avec laquelle elle fut portée (ainsi Gilles de Rome) et déclareront qu'elle est un obstacle à l'étude et au progrès scientifique (ainsi Godefroy de Fontaines) (1).

Voici les données « scolastiques » du problème.

Quelque avis qu'on ait sur l' « averroïsme » de Siger de Brabant et sur son évolution (2), on ne peut douter que son entreprise mettait en cause le rôle de la révélation chrétienne et de la grâce dans l'économie de la vie humaine. Il n'en est pas de témoignage plus saisissant que le parfait opuscule d'un de ses lieutenants, Boëce de Dacie, sur « la vie philosophique » (3). « C'est, a écrit le P. Mandonnet, le manifeste le plus radical d'un programme de vie naturaliste, ainsi que s'exprime l'auteur lui-même aux dernières lignes de son opuscule : *Philosophum voco hominem viventem secundum rectum ordinem naturae et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae.* Dans ce programme de vie, Boëce ne sait rien de l'ordre chrétien. C'est le rationalisme le plus pur, le plus clair

(1) Sur cette affaire, cf. l'ouvrage classique du P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain, 1911; en particulier tome I, chap. v : Agitation doctrinale et condamnation de l'Averroïsme (1270), chap. ix : Condamnation du Péripatétisme (1277).

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, 1938.

(3) Cet opuscule a été découvert récemment et publié par M. Grabmann, *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, VI (1931), pp. 287-317.

et le plus résolu que l'on puisse trouver. Les personnes qui paraissent avoir difficulté à se rendre exactement compte de ce qu'était l'averroïsme parisien par rapport au christianisme feront bien de méditer cette dizaine de pages. Elles sont d'autant plus instructives qu'elles sont d'une perfection d'exposition, d'une précision de pensée et d'un art d'écrire consommés. Le rationalisme de la Renaissance avec sa pensée et sa langue diluées n'a rien produit, autant que j'en puisse juger, de comparable. En outre, comme Boëce, dans cet opuscule, ne commente pas un texte classique, mais expose sa pensée personnelle, on ne peut lui appliquer ici le bénéfice de la déclaration courante des averroïstes parisiens qu'ils ne font que rapporter les opinions des philosophes » (1). Le bien suprême de l'homme, c'est la contemplation du philosophe, s'exerçant sur la cause première et sur l'ordre du monde, procurant ainsi, dans la sagesse, la plus haute délectation qui soit : délectation de l'intelligence, sur le modèle de la très voluptueuse vie de l'Intelligence première. De cette conquête bienheureuse la condition est la hiérarchie des facultés, de sorte que les concupiscences des puissances inférieures soient soumises à l'intelligence : c'est là vivre selon l'ordre de la nature. Aller contre, c'est pécher, c'est-à-dire ne pas agir suivant la raison et se tromper sur la valeur des délectations. Point de référence à Dieu en cela, ni à son amour, ni à sa loi, sinon dans une allusion dont le concordisme tout extrinsèque ne fait que souligner l'absence effective de Dieu (2). Point de vertus surnaturelles infuses : ce sont les vertus intellectuelles et morales de l'*Éthique à Nicomaque* qui habilitent à une telle vie. L'homme est complet, parfait, dans ce régime vertueux, sans que son âme soit ouverte à une vie surnaturelle, sans que soit prise en considération aucune blessure, aucune détresse du cœur humain, par où serait insinué un appel à la grâce. Tel est le « philosophe » en contemplation, en admiration, en amour du premier principe, cause ultime de tout bien.

Un tel enseignement nous autorise à prendre au sérieux, malgré tous les excès de la polémique, une série de proposi-

(1) P. Mandonnet, *Note complémentaire sur Boëce de Dacie*, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, XXII (1933), pp. 246-250.

(2) « ... Ens illud, in quo est principium, a quo omnia conjunguntur illi fini, ad quem omnia, hoc est ens primum secundum philosophos, et secundum sanctos Deus benedictus ». *Loc. cit.*, p. 306.

tions condamnées en 1277, même s'il n'en est pas resté trace dans les œuvres, trop rares, qui nous restent des maîtres contemporains. En voici une liste suggestive (1) :

Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae (40).

Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus (144).

Quod non sunt possibiles aliae virtutes nisi acquisitae vel innatae (177).

Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia (157).

Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem (18).

Après la morale sont atteintes, dans un agnosticisme philosophique menaçant, les vérités sur l'immortalité, la vie future, la béatitude et les châtiments, le discernement divin des bons et des mauvais.

Quod homo post mortem amittit omne bonum (15).

Quod nihil potest sciri de intellectu post ejus separationem (120).

Quod Deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili (25).

Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero, nec idem numero resurget (17).

Quod anima separata nullo modo patitur ab igne (19).

Quod dicere Deum dare felicitatem uni et non alii, est sine ratione et figmentum (23).

L'exclusion de la vie chrétienne se poursuit, et avec elle sont éliminés non seulement les dogmes positifs, mais même les valeurs religieuses. La prière est rejetée, comme la confession; l'humilité n'est pas une vertu, ni non plus la continence. La pauvreté est une condition inférieure pour la moralité. Et voici venir, par une espèce de déterminisme qui porte notre homme loin de la « vie philosophique », comme il arrive en toute renaissance païenne, la fornication, l'exaltation sans nuance de la loi de l'espèce dans la transmission de la vie.

Quod non est orandum (180).

Quod non est confitendum, nisi ad apparentiam (179).

Quod humilitas, prout quis non ostendat ea quae habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus (171).

Quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus (170).

(1) *Chart. Univ. Paris.*, t. I, pp. 543 et ss. Les numéros renvoient à l'ordre présenté dans le décret de condamnation.

Quod continentia non est essentialiter virtus (168).

Quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem (169).

Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum (183).

Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non est contra naturam individui (166).

Nous rejoindrons bientôt l'*Ars amandi* d'André le Chapelain et les traités de courtoisie érotique. La liaison se fait dans une théorie philosophique de la génération, bien de l'espèce qui l'emporte sur les conditions de l'individu et qui se doit réaliser selon la physiologie même où se révèle l'ordre divin de la nature. Raison dira dans le *Roman* :

Je ne voudrais pour rien au monde
Nul péché faire ou chose immonde.
Jamais de ma vie pécherai.
Encore ne fais-je pas péché
Si je nomme sans mettre glose
Par plein texte les nobles choses
Que Dieu mon Père en paradis
De ses propres mains fit jadis,
Et tous les autres instruments
Qui sont piliers et arguments
A soutenir nature humaine
Qui sans eux serait toute vaine (v. 6953 ss.) ;

Et c'est faire de bonne théologie que de considérer les lois de la génération selon nature :

Car son père, le roi des anges,
Dieu le courtois, sans vilenie,
De qui meut toute courtoisie,
Il l'a nourrie et enseignée,
Il ne l'en a mal enseignée.

Ainsi lui apprit la manière ;
Par son gré elle est coutumière
De parler proprement des choses
Quand il lui plaît, sans mettre glose.

Dès 1260, Thomas d'Aquin dénonçait, dans sa *Summa contra Gentiles*, une série de thèses morales qui, à partir des principes d'Aristote, allaient à l'encontre des plus hautes aspirations chrétiennes :

... Contra continentiae bonum, quidam perversi sensus homines sunt

locuti. Quorum quidam bonum continentiae his et similibus rationibus excludere nituntur. Viri enim et mulieris conjunctio ad bonum speciei ordinatur ; divinius autem est bonum speciei quam bonum individui ; magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum...

Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta... Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino actu generationis abstinet.

... Si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, et optimum quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat... (1)

Comment ne pas évoquer les « libertins » du XVIe siècle ? Et. s'il ne faut faire de tels rapprochements qu'avec une extrême réserve et une attention constante aux contextes, du moins pouvons-nous sentir, sous les textes abrupts de l'École, l'effervescence désordonnée de curiosités et d'appétits qui ne pouvait pas ne pas provoquer l'inquiétude de théologiens chrétiens.

La résistance de ces théologiens fut violente, non seulement dans les mesures administratives, mais dans la réaction d'une doctrine et d'une philosophie de l'homme qui prenaient le contrepied de ce naturalisme. Augustin contre Aristote.

Saint Bonaventure fut le maître de cette réaction; c'est assez dire que si par ses excès elle pécha doctrinalement et fut parfois dans ses intrigues misérable, elle demeure grande en ses inspirations et ses desseins.

Pour Bonaventure et les augustiniens, le monde n'a point une telle consistance qu'il ait en lui-même valeur ontologique et épistémologique : les natures ne sont intelligibles que par une référence aux idées divines, référence religieuse par conséquent plus encore que dépendance métaphysique. Je ne puis donc m'en tenir à elles comme à des réalités complètes, dignes objets d'une connaissance définitive; je ne puis avoir la certitude requise à la science qu'en recourant à Dieu, lumière qui donne l'infaillibilité à celui qui sait et vérité qui donne l'immutabilité à la chose sue. Le cosmos n'est admirable que

(1) S. Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. CXXXVI. Sur ces contextes doctrinaux, cf. encore M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*, München, 1931.

comme un vestige et un miroir de Dieu; l'Univers est, comme la Bible, un livre qui parle de Dieu, et, comme la Bible, il comporte par les ressources de l'allégorie une plus profonde intelligence que ne procurait pas l'essence des choses.

L'homme, en cet univers, est une créature privilégiée, mais son privilège réside en ceci qu'il est une image de Dieu, et l'ordre intérieur de sa vie un itinéraire vers Dieu, béatitude éternelle accessible au seul amour. L'homme est donc nature, mais nature engagée dans une destinée, dans une histoire, dont le Christ est le centre, et hors de laquelle il n'est plus qu'un insensé, ayant perdu le sens de sa marche et livré à un mouvement qui ne le conduit nulle part. Toute connaissance en moi, et toute entreprise, sont intérieurement transmuées par cette effective condition, que l'analyse abstraite de la nature ne me révélait pas. La vraie philosophie n'est pas l'œuvre de la raison séparée; la science des choses et la conduite de la vie ne se peuvent accomplir que par le désir de l'extase.

Plus que la nature, ce sont donc les états de l'homme qui sont décisifs, puisque les vouloirs de Dieu sont intégrés dans cette essence métaphysique. Or l'état présent est celui d'une nature déchue, qu'a mordue dans son esprit et dans sa chair le péché originel. La grâce, déjà gratuite en soi, est maintenant deux fois nécessaire : nous sommes des malades en œuvre incessante de guérison, des créatures désaxées qui spontanément préfèrent les biens sensibles à l'immuable Bonté. Moins que jamais il suffit d'être « raisonnable »; il faut se purifier, se mortifier, s'humilier (1).

Entre toutes les actions humaines, la transmission de la vie par l'union de l'homme et de la femme a été touchée par la concupiscence. Sans être mauvaise en nature, l'œuvre de chair, dans l' « état » présent, est le lieu de la corruption, puisqu'elle est le lieu typique de la délectation cherchée pour elle-même, comme si la nature avait, dans cette œuvre éminente, vertu propre et lois autonomes. Plus qu'ailleurs, la nature ne peut trouver là fin et contenance : les hommes y sont livrés aux appétits inférieurs. La chasteté doit être exaltée, car elle est le remède intégral, désirable quoique non obligatoire; le bien de l'espèce ne peut compromettre le salut des individus. Ovide est inassimilable en Chrétienté, de même

(1) Cf. É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924.

qu'Aristote qui, dans l'usage du mariage, ne voit que le bien de l'espèce.

Nature et Raison, chez Jean de Meung, sont évidemment en mauvaise posture, pris entre le surnaturalisme augustinien et l'aristotélisme de stricte observance qu'enseignaient les condamnés de 1277. Saint Thomas lui-même, adversaire de Siger mais grand ami des maîtres ès arts (qui viennent de réclamer l'honneur de posséder à Paris sa sépulture), n'est-il pas de fait touché en plusieurs points, et plus encore dans son esprit, par le syllabus de Tempier ?

C'est ici que se révèle la souplesse des données du problème dans la variété des réponses : l'attitude de Jean de Meung ne se peut fixer sur la seule opposition des deux doctrines rivales. Il n'est pas question, encore une fois, de réduire le *Roman* à aucune des philosophies systématiques auxquelles il demeure vraiment étranger; mais on ne peut en percevoir l'inspiration et les tendances qu'à travers les diverses ressources de son atmosphère culturelle et universitaire.

Thomas d'Aquin, après son maître Albert le Grand, bâtissait, lui, son explication du monde sur l'idée de nature; c'est-à-dire qu'il considérait les réalités créées comme ontologiquement autonomes et scientifiquement connaissables, sans que soit compromise la référence à leur Créateur. Ce fut, précisément, la merveille de la création que Dieu conférât aux êtres émanant de lui une densité telle qu'ils fussent vraiment constitués, chacun selon son degré, en dignité d'être et de cause, donc d'intelligibilité. La science est possible, sans détriment pour la sagesse; et l'esprit de l'homme y trouve objet à sa mesure. Les idées de Platon, comme l'illumination augustinienne, cèdent devant la noétique aristotélicienne, où l'abstraction compose des plans d'intelligibilité complets sur eux-mêmes malgré leur nécessaire dépendance. Bref, la nature existe. L'hypostase poétique de Jean de Meung, sous laquelle se manifeste la validité des lois inscrites dans les êtres — validité devant la curiosité humaine, mais aussi validité devant Dieu —, trouve fondement dans ce réalisme. Réduire ces densités serait déroger à la puissance et à la bonté de Dieu, et non exalter la grâce ou favoriser l'humilité (1).

(1) « Detrahere actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare. »

L'homme est une nature, éminente entre toutes. Oui, il est image de Dieu; mais il l'est à ce point que comme Dieu il est libre et construit sa destinée. Ni la présence de Dieu ni sa providence ne viennent faire échec à ses activités, car elles ne composent pas avec elles, dans une répartition où ce qui est de l'homme ne serait pas de Dieu et vice versa. La cause première est cause totale, mais transcendante. La nature de l'homme est donc régulatrice, et les divers états par lesquels passe l'homme ne dissolvent pas les lois de nature. Les vertus naturelles acquises sont assumées par les vertus de la grâce, vertus « infuses » qui seules évidemment conduisent à la fin béatifiante, mais ne disqualifient pas les œuvres des premières, vertus véritables quoique non adéquates. La raison est aussi règle de moralité : substitut en nous de la loi éternelle et, comme dira Jean de Meung, vicaire de Dieu.

La nature est blessée, et la grâce la doit guérir en même temps que l'élever; mais elle le peut faire parce que les principes constitutifs de cette nature ne sont pas corrompus. L'œuvre de chair en est le cas typique : acte éminent de l'homme, en conformité avec sa nature sensible et sa multiplication sociale, elle reste bonne, et la délectation qui la consacre est le signe de sa dignité; si bien que, dans l'état d'innocence, la délectation eût été d'autant plus grande que pure était la nature, là même où acte et délectation étaient soumis à la raison. Les lois de l'amour sont saintes, la mortification les délivre des concupiscences corruptrices, mais ne les contredit pas. Aristote, devenu chrétien, expurgera Ovide, sans que soit dissous le sentiment de la misère humaine qu'éprouvait Augustin. Siger de Brabant faisait à ce point abstraction de la révélation et de la grâce qu'il aboutissait à une philosophie séparée; saint Thomas, distinguant nature et grâce, les peut unir sans les confusions qui menaçaient l'augustinisme.

Jean de Meung demeure très loin de cet équilibre théologique et spirituel des maîtres de Saint-Jacques, ses voisins; il n'a pas leur sensibilité chrétienne ni leur austérité morale. Mais son « naturalisme » de doctrine et de tempérament trouva, certes, aliment dans les écoles parisiennes qu'il fréquenta, dans le milieu universitaire où il vécut. C'est là qu'il le faut juger, dans son langage, dans sa pensée, dans ses réactions, dans ses préjugés, — cas curieux de cet humanisme médiéval, déjà alourdi dans ses formes mais plein de sève, au sein

de cette « scolastique » qui, nourrie de raison grecque, lui donnait consistance et critère.

Dans un chapitre préliminaire nous recueillerons quelques expressions caractéristiques de la langue du *Roman* qui, sans conserver toujours leur stricte portée technique, nous introduisent cependant dans l' « École » et dans les manières de penser de Jean de Meung. Nous pourrons alors suivre de près son regard sur le monde et sur l'homme, sa philosophie de la nature et de la société, ses conceptions rationnelle et religieuse de la divinité.

C'est grâce à MM. É. Gilson et E. Faral, professeurs au Collège de France et à l'École pratique des Hautes Études (Sorbonne), grâce au P. Chenu, recteur du Saulchoir (Paris), que j'ai pu peu à peu entrer dans l'unité spirituelle du moyen âge et comprendre l'une dans l'autre ses grandeurs humaines et chrétiennes. Qu'ils veuillent bien accepter ici ma respectueuse gratitude.

CHAPITRE PREMIER

LE VOCABULAIRE SCOLASTIQUE

La plupart de ces mots ont ici un sens fort qui risquerait de nous échapper si nous ne les replacions pas dans leur contexte naturel. On s'est efforcé, dans la présentation, de rapprocher les termes et les expressions qui s'éclairent mutuellement. Voici d'abord ce qui se rapporte à la pédagogie du XIIIe siècle et à ses méthodes d'enseignement.

Aucteur, auctorité, authentique.

6299 Car ainsinc le dit l'escriture.
E se *d'auctorité* n'as cure,
Car tu ne veauz, espeir, pas creire
Que toute *auctoritez* seit veire...

6627 E se tu sez riens de logique
Qui bien est science *autentique;*

7097 E ce que ci t'ai recité
Peuz trouver en *auctorité*
Car Platons lisait en s'escole
Que donee nous fu parole
Pour faire noz vouleirs entendre.

15216 S'il vous semble que je di fables,
Pour menteeur ne m'en tenez,
Mais aus *aucteurs* vous en prenez..

13922 Car sage fame n'a pas honte
Quant bone *auctorité* raconte.

16196 Si con Tulles le nous remembre;
Au livre de sa Retorique,
Qui mout est science *autentique.*

Ces termes *aucteur*, *auctorité*, *authentique*, ont ici un sens technique qu'ils tiennent de leurs correspondants latins *auctor*, *auctoritas*, *authenticus*. Les « auctores », aux XIIe et XIIIe siècles, ce sont les écrivains anciens dont les recettes de

style, les jugements et les opinions, doivent être reçus avec respect et ont une valeur quasi-juridique. Ils jouissent d'une « autorité sur laquelle on peut s'appuyer pour la solution d'une question ou l'élaboration d'une preuve, en droit, en philosophie. en théologie. « Lus » au cours, ils servent de modèles littéraires pour les grammairiens et les rhétoriciens, de maîtres de science et de pensée pour les dialecticiens, les juristes et les théologiens (1). » « Legendi sunt *auctorum* libri eorumque bene dicta memoriae mandanda... », écrivait Alcuin (2). Les maîtres du moyen âge dressent des listes d'*auctores*, qu'ils accompagnent de notices. Hugues de Saint-Victor écrit son *Didascalion* (3); Conrad de Hirschau, son *Dialogus super Auctores* (4). En ce sens « auctor » s'oppose à « lector », si bien que lorsqu'un « lector » s'avisera de présenter sa propre doctrine, on l'accusera de se prendre pour un « auctor ». C'est le reproche que Roger Bacon, un contemporain de Jean de Meung, adresse à Albert le Grand et Alexandre de Halès, dont le succès dans les écoles le scandalisait. Eux, tout au plus des « magistri », on les cite et on les traite comme des « autorités », et leurs opinions sont jugées « authentiques ». « ... iste (Albertus) per modum authenticum scripsit libros suos, et ideo totum vulgus insanum allegat eum Parisius sicut Aristotelem, aut Avicennam, aut Averroem et alios auctores (5). »

A côté du sens ordinaire qui subsiste toujours, « *auctorité* » et « *authentique* » ont aussi un même sens fort. Auctorité, *auctoritas*, signifie d'abord la qualité en vertu de laquelle un

(1) L. J. Paetow, *The Arts Course at Mediaeval Universities*, Urbana, 1910, pp. 53-55 — Les développements sémantiques du mot à partir de l'Antiquité sont exposés par M.-D. Chenu, *Auctor, Actor, Author*, dans *Bulletin Du Cange*, III, 1927, pp. 81-86. — Voir aussi C. Haskins, *A list of text-books from the close of the twelfth century*, dans *Harvard Studies in classical Philology*, XX (1909), p. 90. — M. Manitius, *Analekten zur Schulgeschichte des Mittelalters*, dans *Mitteilungen des Gesellschaft für deutsche Erziehungs und Schulgeschichte*, XVI (1906), pp. 35-49, 232-277.

(2) Alcuin, *De Rhetorica*, dans C. F. Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, p. 544.

(3) Migne, 176, col. 739-809.

(4) Conradi Hirsaugensis, *Dialogus super auctores sive Didascalon*, edited by G. Schepss, Würzburg, 1889. Evrard l'Allemand donne une liste d'*auctores* dans son *Laborintus*, avec une référence particulière aux poètes. Cf. Ed. Faral, *Les Arts poétiques du XII*e *et du XIII*e *siècle*, Paris, 1925, pp. 358-360.

(5) *Opus Tertium*, cap. 9; éd. J. S. Brewer, *Opera quaedam hactenus inedita* (Rolls series, 15), 1859, p. 31.

écrivain est digne de foi et se trouve classé parmi les *auctores*. Il parle « tanquam auctoritatem habens ». Puis par métonymie *auctoritas* désigne la personne même possédant cette qualité. En ce sens, il est l'équivalent de « *auctor* » : les « auctoritates », ce sont Aristote, Cicéron, Priscien, etc... Enfin, par transposition du sujet humain à son œuvre, « auctoritas » désigne l'écrit, le texte même où s'exprime l'opinion de l'auteur. L'*auctoritas* Prisciani, Aristotelis, Augustini, etc., ne signifie plus la valeur littéraire de ces auteurs, mais le texte de Priscien, d'Aristote et d'Augustin. Ainsi parle-t-on de « l'expositio auctoritatum » : « Post auctoritatum determinationem et rationum infirmationem... (1) » — « Et per hoc fere ad omnia patet solutio. *Auctoritates* enim quae dicunt eum (Deum) incognoscibilem esse, loquuntur de cognitione certa et finita quae est comprehensionis... (2) »

De même pour le terme *authentique*. Il est le répondant d'aucteur et d'auctorité. Une science authentique est une science qui a reçu une sorte de reconnaissance officielle et qu'on enseigne dans les écoles. Telles sont la logique et la rhétorique. « Authentique » désigne aussi les textes : « dicta authentica » par opposition aux « dicta magistralia » (3).

Lire, congié de lire.

7099 Car Platons *lisait* en s'escole
Que donee nous fu parole
Pour faire noz vouleirs entendre...

12350 Prelat ne sont mie sage
Ne si letré de trop con gié ;
J'ai de *divinité congié*,

13503 Et quant de mei departireiz,
Se Deu plaist, encore en *lireiz*,

(1) Alain de Lille, *Contra Haereticos*, I, c. 6; Migne, 210, col. 312.

(2) Albert le Grand, *Summa Theologica*, Iª Pars, tract. 3, quaestio 13, mem. 1; éd. A. Borgnet, vol. XXXI, Paris, 1895, p. 56.

(3) Voir M.-D. Chenu, *Authentica et Magistralia, Deux lieux théologiques aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), 1925, pp. 258-283. Comparer l'interpolation, au vers 11222, de notre texte (Ed. Langlois, III, p. 313) :

Ses letres sont a ce tournees
Qu'eles valent mieuz qu'autentiques
Comunes, qui sont si ethiques
Qu'eus ne valent qu'a huit persones.

E en sereiz maistres con gié,
Je vous doing de *lire congié.*

L'enseignement au moyen âge est à base de textes. L'acte essentiel de la pédagogie médiévale est la « lectio », c'est-à-dire la lecture et l'explication d'auteurs. Ce procédé est de règle non seulement en théologie, où par nature le travail se trouve attaché à la Bible (1), et au donné révélé, mais dans toutes les disciplines : grammaire, rhétorique (2), dialectique, sciences, droit (3). La terminologie médiévale de l'enseignement s'élabore à partir de cette fonction essentielle : « legere », lire, c'est enseigner (4), avoir « congié de lire », c'est avoir la « licentia docendi »; le cours prend le nom de « lectio », le maître s'appelle « lector » (5).

Il y a dans le *Roman de la Rose* de très nombreux emplois de lire au sens d'enseigner et de leçon au sens de cours : 4369, 5037, 5756, 4364, 13028, 13919, 13928, etc., etc.

Gloser, glose, integumenz.

Aux cours, la « glossatio » était l'accompagnement normal de l'interprétation textuelle. Jusqu'au XII[e] siècle elle était surtout une explication mot à mot, phrase à phrase, d'un texte et surtout d'un texte obscur. Les notes qui en résultaient

(1) La lecture de la Bible a toujours été la fonction propre du maître en théologie. Voir H. Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris*, dans *Revue Thomiste*, II, 1894, pp. 149-161.

(2) E. Faral, *Les Arts poétiques du XII[e] et du XIII[e] siècle*, Paris, 1923, pp. 99-103.

(3) Ce procédé s'inscrit dans la nature même de la civilisation médiévale : « Le moyen âge, correspondant dans l'histoire de l'Europe à la première formation intellectuelle de la société, emprunte la source de son savoir aux œuvres écrites des anciennes civilisations, transmises plus ou moins intégralement à la société chrétienne. C'est pourquoi l'enseignement au moyen âge se fait, avant tout, par la lecture et l'explication d'un livre de texte. » P. Mandonnet, *Introduction aux Quaestiones disputatae Sancti Thomae Aquinatis*, t. I, Paris, 1925, p. 2.

(4) Quand l'Église, au début du XIII[e] siècle, interdit la « lecture » d'Aristote, il s'agit d'enseignement public.

(5) Nous avons vu qu'en ce sens « auctor » et « lector » s'opposent : « Sed cum duo sint videntium genere unum sc. *auctorum*, qui sententiam propriam ferunt, alterum *lectorum*, qui referunt alienam... » Gilbert de la Porrée, texte cité par M. Grabmann, *Geschichte der Scholastichen Methode*, Freiburg-i-B., B. II, 1911, p. 15, note 2.

étaient interlinéaires ou marginales. Les notes interlinéaires donnaient le sens littéral et immédiat « littera », les notes marginales le sens profond « sententia ». Le procédé se développe au cours du XII[e] siècle, et prend souvent l'allure d'un abondant commentaire (1). Mais comme, dans certains cas, le sens profond d'un texte se cache sous l'allégorie, « glossare » signifie aussi : découvrir la signification morale ou philosophique que couvre l'allégorie. Or, comme on sait, le domaine du symbolisme et de l'allégorie est très vaste au moyen âge. Aux yeux des maîtres de ce temps, les poëtes comme Ovide, Virgile, Horace, Juvénal, etc., sont aussi profonds penseurs que grands poëtes. La teneur littérale de leurs œuvres n'est que « fable », cachant un enseignement moral ou des vérités philosophiques. Bernard Silvestre, s'inspirant de Macrobe, croit découvrir le sens véritable de l'*Enéide* en la transposant en une vaste allégorie morale (2). Jean de Salisbury adopte cette interprétation (3). On collectionne des « integumenta Ovidii », c'est-à-dire les prétendus enseignements d'Ovide extraits de ses œuvres les moins susceptibles de moralisation; l'*Art d'aimer* se transforme ainsi en élévations mystiques (4). Cette prétendue façon d'enseigner avait même une désignation technique : « involucrum », ou mieux « integumentum ». Bernard Silvestre en donne la définition dans son commentaire de

(1) Pour le droit, voir : C. von Savigny, *Histoire du droit romain au moyen âge*, III, pp. 394-396. Pour la grammaire : Ch. Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales* (Notices et Extraits des manuscrits de la Bibl. Impériale, XXII), 1869, pp. 103 et ss. Pour la théologie : J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, Paris, 1914.

(2) Voir G. Riedel, *Commentum Bernardi Silvestris super ex libros Eneidos Virgilii*, Greifswald, 1924.

(3) « Hoc ipsum divina prudentia in Eneide sua sub involucro fictitii commenti innuisse visus est Maro, dum sex etatum gradus sex librorum distinctionibus prudenter expressit. » Jean de Salisbury, *Polycraticus*, lib. VIII, c. xxiv; éd. Webb, Oxford, 1909, t. II, p. 415.

(4) Cf. E. Faral, *Les Arts poétiques du XII[e] et du XIII[e] siècle*, Paris, 1923, pp. 40-46. L. J. Paetow, *Morale Scolarium of John of Garland* (Memoirs of the University of California, vol. IV, n° 2), Berkeley, 1927. Cette méthode d'explication des poètes classiques, tant reprochée au moyen âge, est encore pratiquée par Pétrarque et par Erasme. Ce dernier la recommande fortement : « Sed uti divina Scriptura non multum habet fructus, si in littera persistas haeresque, ita non parum utilis est Homerica Virgilianaque poesis, si memineris eam totam esse allegoricam. » Érasme, *Enchiridion militis christiani; Opera Omnia*, Leyde, 1706, t. V, c. vii. On connaît le fameux *Ovide moralisé*, poème du début du XIV[e] siècle.

l'*Enéide* : « Integumentum vero est *genus demonstrationis* sub fabulosa narratione veritatis, involvens intellectum, unde et involucrum dicitur (1). » L'interprétation textuelle basée sur ce prétendu genre de démonstration prend le nom de « moralisatio » ou « glossatio ». « Glossare », gloser, ce sera donc aussi découvrir le sens moral ou philosophique qu'on croit contenu dans les œuvres littéraires, même dans les phénomènes de la nature.

Jean de Meung croit à la « moralisatio », comme tous ses contemporains, et il en donne une excellente définition :

7153 Si dist l'en bien en noz escoles
Maintes choses par paraboles
Qui mout sont beles a entendre ;
Si ne deit l'en mie tout prendre
A la letre quanque l'en ot.
. . . .
E qui bien entendrait la letre,
Le sen verrait en l'escriture
Qui esclarcist la *fable* ocure ;
La verité dedenz reposte
Serait clere s'ele iert esposte ;
Bien l'entendras se bien repetes
Les integumenz aus poetes :
La verras une grant partie
Des secrez de philosophie,

7175 Car en leur jeus e en leur fables
Gisent deliz mout profitables,
Souz cui leur pensees couvrirent
Quant le veir des fables vestirent.

Plusieurs emplois des mots « gloser », « glose », dans le *Roman de la Rose*, désignent la recherche du sens moral ou philosophique des textes par opposition au sens littéral :

(1) Bernard Silvestre, *Commentum super sex libros Eneidos Virgilii*; éd. Riedel, pp. 3 et 18. Voir aussi, dans le *De Planctu Naturae* (Migne, 210, col. 451, 452), la longue explication de ce procédé : « An ignoras, quomodo poetae sine omni palliationis remedio, auditoribus nudam falsitatem prostituunt... » « Quamvis enim plerique auctores sub *integumentali involucro* aenigmatum, ejus naturam (Cupido) depinxerint... » *Ibidem*, col., 454 c.

Integumenta canit alius (liber) ne philosophantem
Fabula decipiat...

Jean de Garlande, *Accentuarium*, cité par E. Faral, *Arts poétiques*, p. 43.

6541 E pour ce que je vous espoigne
Plus apertement la besoigne,
Jupiter, qui l'eve vous done,
Cist est li airs qui pleut e tone,
E Phebus, qui tient la toaille,
C'est li solauz senz nule faille ;
L'arbre par le gibet vous *glose*,
Je n'i puis entendre autre chose.

7190 Mais des poetes les sentences,
Les fables e les metaphores
Ne bé je pas a *gloser* ores ;

15148 Bien savreiz lors d'amours respondre ;
S'il est qui en sache oposer,
Quant le texte m'orreiz *gloser*.

Engagée dans ce mode d'interprétation morale et allégorique, la glose devient même, par un abus du procédé, l'opposé de l'interprétation naturelle. Alors qu'au principe « gloser » signifiait : faire l'exploration interne d'un texte, l'interpréter dans la ligne directe de la lettre, au terme « glose » et « lettre » en viennent à s'opposer. En matière juridique, la glose est souvent une sorte de truchement par lequel on échappe à la rigidité de la loi (1). Un exemple de cette déviation de sens nous est donné dans le testament de saint François, où il demande que la règle soit acceptée « simpliciter et sine glossa », c'est-à-dire dans sa rigidité littérale.

On rencontre, dans notre texte, quelques emplois de ce genre :

6608 Car sachiez que cist nobles songes,
Ou fausse *glose* voulez metre.

(1) Ainsi la glose, qui par nature devrait être un principe de « stagnation », devient un principe d'évolution en matière juridique. Les humanistes, plus attachés au droit historique, sont opposés aux « glossatores ». Cf. S. Riccobono, *Mos italicus e mos gallicus nella interpretazione del Corpus juris civilis* (*Acta Congr. Jurid. Internat.*, Roma, 1934, t. II, pp. 377-398). Voir un compte rendu dans *Ephemeridae Lovanienses*, 1936, pp. 270-271. — Voici un exemple de « gloser » employé dans ce sens :

Chacun prophete à chanter s'est espris
Pour inciter chacun courir au prys
De Dieu promis, et à tous exposé :
Mais chacun a ou *son parler glosé*
Ou deprisé, ou comme nul tenu.

Marguerite de Navarre, *Comédie de la Nativité*, vers 899-903.

7181 Mais puis t'ai teus deus moz renduz,
E tu les as bien entenduz,
Qui pris deivent estre a la letre
Tout proprement, senz *glose metre.*

Inversement, « gloser », « metre gloses », peuvent signifier non plus une interprétation de texte symbolique ou tenu pour tel, mais l'emploi même d'allégories et d'euphémismes, surtout quand il s'agit de nommer des choses grossières. En ce sens, gloser s'oppose à parler proprement. Nombreux exemples dans le *Roman de la Rose* :

6943 Lors se prist Raison a sourire,
En souriant me prist a dire :
. . . .
6956 N'encor ne faz je pas pechié
Se je nome les nobles choses
Par plain texte, senz *metre gloses,*
Que mes peres en paradis
Fist de ses propres mains jadis (1).

7078 Par son gré sui je coustumiere
De paler proprement des choses
Quant il me plaist, senz *metre gloses.*
E quant me reveauz oposer,
Tu, qui me requiers de *gloser.*

Nous rejoignons ainsi approximativement les deux sens donnés au mot « glossa » dans *Forcellini-De Vit* : « Metonymice autem accipitur pro sermone, speciatim pro sermone obscuro. Hinc universim glossae vocantur vocabula obscuriora, et minus usitata quae interpretatione indigent... Deinde glossa accipitur etiam pro interpretatione seu explicatione eorum quae ab aliis obscure scripta fuere... Hinc glossae Isidori, etc... »

Moele, escorce.

Le sens moral ou philosophique d'un texte s'appelle parfois la « *moele* », tandis que la lettre prend le nom d'*escorce* :

11856 Tant com Pierres ait seignourie
Ne peut Johans montrer sa force.
Or vous ai dit dou sen l'*escorce,*
Qui fait l'entencion repondre,
Or en vueil la *moele* espondre.

(1) Il s'agit des membres destinés à la procréation.

Les deux images étaient courantes : « At in superficiali litterae *cortice* falsum resonat lyra poetica, sed interius, auditoribus *secretum* intelligentiae altioris eloquitur, ut exteriore falsitatis objecto putamine, dulciorem *nucleum* veritatis secrete intus lector inveniat (1). » Et saint Bonaventure : « Ideo sub cortice litterae apertae, occultatur mystica et profunda intelligentia... (2) »

Sentence, doner sentènce, determinance.

Le mot « sententia » revêt, au moyen âge, des sens multiples (3). D'après Isidore de Séville, la « sententia » est un dit impersonnel, une proposition générale : « Sententia est dictum impersonale, ut : Obsequium amicos, veritas odium parit. Huic si persona fuerit adjecta, *Chria* erit, ita : Offendit Achilles Agamemnon vera dicendo, Metrophanes promeruit gratiam Mithridatis obsequendo (4). » Ces propositions générales étaient extraites des œuvres des Pères ou des auteurs alors en cours. On appelait une telle cueillette (exceptio) *defloratio*, et les sentences ainsi recueillies *flores* : « ... Ut ex diversis praeceptis et doctrinis Patrum excerperem et in unum colligerem eos flores quos solemus, quasi singulari nomine, sententias adpellare (5). » Les écrivains du moyen âge, Prosper d'Aquitaine (6), Isidore de Séville en tête, ont composé des recueils de ces vérités morales ou philosophiques, organisant des répertoires méthodiques où ces propositions prenaient une valeur

(1) ALAIN DE LILLE, *De Planctu Naturae*; MIGNE, 210, col. 451.

(2) *Breviloquium*, Prologue (éd. minor, Quaracchi, 1911, p. 21).

(3) Même si l'on s'en tient au vocabulaire proprement scolastique, comme je le fais ici. Le mot a aussi son histoire dans la langue judiciaire. Le *Glossarium* de DU CANGE ne donne guère de place dans sa notice qu'au vocabulaire juridique (t. VI, Paris, 1846, p. 189). La rhétorique du trivium conserve aussi parmi les figures de mot, selon la classification de la Rhétorique à Herennius, la *sententia*. Voir E. FARAL, *Les Arts poétiques*, pp. 52 et 352.

(4) ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, lib. II, cap. II; MIGNE, 82, col. 131. *Sententia*, *Chria*, vocabulaire emprunté au langage de la rhétorique dans l'analyse des phrases. Cf. Rhétorique à Herennius, 4, 17. Quintillien, *Institut*, VIII, 5, 1.

(5) MENINGOTUS, dans la préface de ses *Flores* (entre 1124 et 1141), texte cité par J. DE GHELLINCK, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, X (1909), p. 290, note 2.

(6) Au Ve siècle, Prosper d'Aquitaine avait compilé en un recueil de *sententiae* les doctrines de saint Augustin (MIGNE, 51, col. 427-496).

quasi absolue, sans référence précise aux œuvres d'où elles avaient été extraites.

Le *Roman de la Rose* offre quelques exemples du mot « sentence » avec ce sens de proposition générale, de *vérité morale* ou philosophique :

> 15177 Car chose est dreituriere e juste
> Selonc l'auctorité Saluste,
> Qui nous dit par *sentence* voire :
> Tout ne seit il semblable gloire
> De celui qui la chose fait
> E de l'escrivain qui le fait
> Veaut metre proprement en livre...

Voir aussi les vers 7099-7104 et 7190-7192 cités plus haut.

A côté de ce sens qui remonte jusqu'au haut moyen âge, « sententia » en revêt un autre aux XIIe et XIIIe siècles, sans lien direct avec le précédent, semble-t-il, et qui a rapport à « la lectio » scolaire. Hugues de Saint-Victor, dans son *Didascalion*, enseigne que l'explication d'un texte comporte trois étapes : « Expositio tria continet : litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. Sensus est facilis quaedam et aperta significatio quam littera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur (1). » Hugues remarque que le maître n'a pas toujours à fournir ces trois genres d'exposés : dans certains cas, l'explication du texte ne comporte que la « littera » et le « sensus »; dans d'autres, la « littera » et la « sententia ». Pendant tout le moyen âge « sententia » gardera ce sens d'intelligence profonde par opposition à une signification littérale : « Quid enim aliud in lectura quaeritur quam textus intelligentia, quae sententia nominatur », écrit Robert de Melun (2). Dante, dans son *Art poétique*, oppose encore la « littera », le sens superficiel, à la « vera sentenza », l'interprétation allégorique, qui à ses yeux constitue le sens profond.

On trouve dans le *Roman de la Rose* quelques emplois de « sentence » qui se réfèrent au latin « sententia » ayant cette

(1) *Didascalion*, lib. III, cap. IX; MIGNE, 176, col. 771 D.

(2) Prologue des *Sentences* (ms. Bruges, 191, fol. IV) cité par M. GRABMANN, *Geschichte der scholastichen Methode*, Freiburg-in-B., t. II, 1911, p. 345, note 3.

signification technique d'intelligence profonde, de pensée véritable :

19077 C'est li reis, c'est li empereres
Qui dit aus deus qu'il est leur peres.
Ce sevent cil qui Platon lisent,
Car les paroles teus i gisent;
Au meins en est ce la *sentence*
Selonc le langage de France.

19113 C'est la *sentence* de la *letre*
Que Platons vost ou livre metre.

« Sententia », intelligence profonde, se rapporte à la « lectio » où le maître explique la lettre, le sens et l'esprit du texte. Mais dès la seconde moitié du XII[e] siècle, la dispute « disputatio », née de la « quaestio », elle-même sortie de la « lectio », était venue prendre place officiellement à côté de la leçon magistrale (1). A l'époque où Jean de Meung écrit, la dispute, sous sa forme dialectique, connaît un succès inouï. On en tient dans toutes les facultés (2). Or, elle se terminait par la « sententia *magistralis* ». Après que le « répondant » et les « objectants » avaient fait valoir le pour et le contre de la thèse à débattre, le maître revenait sur la question. Il résumait les preuves, les objections et les réponses, puis, dans une conclusion développée, il prenait position et apportait au débat une solution définitive. Cet acte prenait le nom de « determinatio » magistralis parce que le maître *déterminait*, c'est-à-dire exposait autoritativement la doctrine qu'il fallait tenir. Cette « determinatio » s'exprimait dans la « sententia » : « *dare sententiam* », cela ne veut plus dire, précisément, donner l'intelligence profonde d'un texte, mais porter une conclusion scientifique à base de raisons et qui a valeur décisive (3).

(1) Voir P. Mandonnet, *S. Thomae Aquinatis, Quaestiones disputatae*, Paris, 1925, t. I, Introduction, pp. 1-12 : De la question à la dispute. Voir aussi Raymond-M. Martin, *Œuvres de Robert de Melun* (*Spicilegium sacrum lovaniense*, fasc. 13), t. I, Louvain, 1932, pp. xxxiv-xlvi.

(2) Ch. Thurot, *Notices et Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge* (Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale, XXII, 2).

(3) Entre plusieurs exemples : « Ex incidenti, volo arguere, non *dare sententiam* contra opinionem Magistri Sententiarum... » Roger Bacon, *Compendium studii Theologiae*, edited by H. Rashdall, Aberdeen (British society of Franciscan studies, III), 1911, p. 40. Au sujet de la dispute, voir P. Man-

Voici plusieurs exemples qui se rattachent à cet autre sens du mot *sententia*, ou à la *determinatio magistralis* :

17282 Mais cist mauvaisement deslient
Le neu de cete question;
Car qui veit leur entencion
E se veaut a raison tenir,
Li fait qui sont a avenir,
Se cist *donent* veire *sentence*,
Causent en Deu sa prescience...

20597 Pour Deu, seigneur, donc que vous semble
Dou parc e dou jardin ensemble?
Donez en raisnables *sentences*...

20611 Je m'en tieng à vos juigemenz,
Se vous, selonc les erremenz
Que leuz vous ai ça darriere,
Donez sentence dreituriere.

11375 E sachiez la ou Deus comande
Que li preudon quanqu'il a vende
E doint aus povres e le sive,
Pour ce ne veaut il pas qu'il vive
De lui servir, en mendiance;
Ce ne fu onques sa *sentence*;

Une variante porte :

Ne fu pas sa *detierminance*.

4430 Si con Tulles le *determine*
Ou livre qu'il fist de Vieillece.

17727 Des destinees plus palasse,
Fortune e cas *determinasse*.

17421 Ausinc Deus, e plus noblement,
E tout *determinablement*
Set les choses a avenir.

Bien entendu, à côté de ces sens techniques le mot garde le sens vague d'opinion, avis :

10681 Quant il ot sa raison fenie,
Conseilla sei la baronie;
En pluseurs *sentences* se mistrent.

DONNET, *Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis*, Paris, 1925, Introduction, p. 1-18; P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, 1925.

Dispute, disputer.

Je viens de parler de la « disputatio ». On trouve dans notre texte une série de termes se rapportant à cet exercice scolaire. D'abord le mot disputer lui-même :

17125 E si pourrait bien aucuns dire,
Pour *desputer* de la matire,
Que Deus n'est mie deceuz...

4089 E nepourquant si vourrait ele
Que le meilleur de la *querele* (dispute)
Eust cil qui la tient o sei...

Il faut ajouter ce passage important où sont désignées les trois fonctions officielles du maître en théologie au XIII[e] siècle : *legere*, enseigner sur texte; *disputare*, tenir des disputes; *praedicare*, prêcher aux maîtres et aux étudiants (1). Guillaume de Saint-Amour, qui fut maître en théologie à l'Université de Paris, assuma cette triple fonction :

11488 Se cil de Saint Amour ne ment,
Qui *desputer* soulait e *lire*
E *preeschier* cete matire
A Paris avec les devins (maîtres en théologie).

Prêcher ne doit pas s'entendre ici d'une prédication quelconque, mais d'allocutions officielles adressées aux maîtres et aux étudiants et remplies de profonde doctrine théologique. La prédication aux universitaires constitue une des sources de la production théologique du XIII[e] siècle (2).

(1) « In tribus igitur consistit exercitium sacrae scripturae : circa lectionem, disputationem et praedicationem » (PIERRE LE CHANTRE, *Verbum Abbreviatum*, cap. I; MIGNE, 205, col. 25). « Nec refert si sint multum et semper in studio, et legant, et disputent, et praedicent, et famosi etiam sint » (ROGER BACON, *Compendium Studii Philosophiae*, cap. II, dans J. S. BREWER, *Opera quaedam hactenus inedita F. Rogeri Bacon*, Rolls series, 15, Londres, 1859, p. 413). Il s'agit dans ce passage des maîtres en théologie, contemporains de Bacon, et dont il fait un portrait peu flatteur. — Saint Thomas, dans son « principium » de maître en théologie, décrit par sa triple fonction la dignité de l'enseignement théologique : « De his tribus officiis, scilicet praedicandi, legendi, et disputandi, dicitur... » (S. THOMAS, *Opuscula*; éd. Mandonnet, t. IV, Paris, 1927, p. 494).

(2) Il y eut pour ce genre de prédication des « artes praedicandi » : TH.-M. CHARLAND, *Les Artes Praedicandi* » (Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, VII), Paris, Ottawa, 1936. M. M. DAVY, *Les ser-*

Obicier, oposer, respondre.

Les principaux personnages de la dispute scolaire étaient le défenseur (respondens), les contradicteurs (opponentes) et le maître (1) :

6361 Mais il meïsmes i *respont*
e la cause nous en *espont.*

7106 E quant tu, d'autre part, *obices*
Que lait e vilain sont li mot.

7081 E quant me reveauz *oposer*
Tu, qui me requiers de gloser
Veauz *oposer*! Anceis m'*oposes*
Que, tout ait Deus faites les choses,
Au meins ne fist il pas le non,
Ci te *respon* :

8889 E se nus on, pour mei confondre,
Voulait *oposer* ou *respondre.*

11836 Car ils ne savaient *respondre*
Par *espondre* ne par *gloser*
A ce qu'en voulait *oposer*
Contre les paroles maudites...

17729 E bien vousisse tout espondre,
Plus oposer e plus respondre,
E mainz essemples en deisse...

Voir encore vers 5267, 15148, 17201, 17267, 17303, 18615, 21178, 21498, etc.

« Oposer », « obicier », c'est donc poser des objections, comme dans les disputes scolaires; « respondre », c'est les résoudre. Et les résoudre en distinguant.

Distinter, deviser.

Car la « distinction » était le procédé normal dans les ré-

mons universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale (Études de philosophie médiévale, XV), Paris, 1931. Voir aussi P. Mandonnet, *Revue Thomiste*, t. XXXIV (1929), p. 55.

(1) P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, 1925.

ponses. L' « opponens » posait une difficulté et le « respondens » distinguait dans les formes, en faisant voir la part de vérité et la part d'erreur contenues dans l'objection :

11063 Nus ne set si bien *distinter*
Qu'il en ose un seul mot tinter.

8927 Qu'il n'i sevent aperceveir
Ne la mençonge ne le veir,
Ne le *sofime deviser*
Par defaut de bien aviser

21497 Li fos oiseaus de lui s'aprime,
Qui ne set *respondre* au *sofime*
Qui l'a mis en decepcion
Par *figure de diccion* (1).

Otreier.

17257 Mais ce n'est pas a *otreier* :
Donc deit l'en pleinement *neier*
Que les euvres d'humanité
Aviegnent par necessité.

17538 Ainsinc *otrei* je destinee
Que ce seit disposicion
Souz la predestinacion...

« Otreier », « neier », sont ici les correspondants de « concedere », « negare », termes se rapportant à la dispute.

On peut relever aussi les termes « espondre, prouver, entencion, ditier », appartenant au même vocabulaire d'école. Tous ces mots ont dans notre texte un sens technique; il faut avoir à l'esprit leurs correspondants latins et tout cet arrière-plan scolaire pour ne rien perdre de leur contenu idéologique.

Voici maintenant quelques termes empruntés au vocabulaire philosophique, en particulier au vocabulaire aristotélicien.

Diffinicion, especiaus diferences, contraires.

16075 Si li faudrait espeir science
De venir a cele atrempance,

(1) *Sophisma : figura dictionis* selon Aristote. Voir *infra*, p. 42, note 2.

Quant el ferait son elissir,
Don la *fourme* devrait issir
Qui devise entr'aus leurs sustances
Par *especiaus diferences*,
Si come il pert au *defenir*.

21573 Ainsinc va des *contraires* choses :
Les unes sont des autres *gloses;*
E qui l'une en veaut defenir,
De l'autre li deit souvenir,
Ou ja, par nule entencion,
N'i metra *diffinicion*
Car qui des deus n'a quenoissance
Ja n'i quenoistra *diference*,
Senz quei ne peut venir en place
Diffinicion que l'en face.

Ces deux passages se rapportent à la notion aristotélicienne de la définition. Pour Aristote, la définition proprement dite est une proposition qui exprime l'essence d'une chose : « Definitio quidem est oratio significans quid res sit (1). » Or, en logique aristotélicienne, l'essence d'un être s'exprime par son *genre prochain* et sa *différence spécifique*, « especiaus diferences ». « Definitio vero alia substantialis, alia descriptio; substantialis quidem quae speciei tantum est, genus sumit ac *differentias*... (2) » « ... Et si sicut substantia, aut sicut genus aut sicut *differentia*. Haec enim duo sunt partes definitionis, quae significant essentiam (3). »

De même, d'après Aristote, pour définir une chose il est nécessaire d'avoir la connaissance de son *contraire*, du moins dans un genre accidentel, car les *contraires sont les seules différences vraiment spécifiques*. Par définition, en effet, ils doivent appartenir à un même genre et réaliser la plus grande opposition qui se puisse concevoir dans ce genre : « Nam quae plurimum in eodem genere distant invicem, ea contraria defi-

(1) Aristote, *Topicorum*, lib. I, cap. iv, 101 b; éd. Didot, *Opera Omnia*, t. I, Paris, 1848, p. 174. « Nam definitio est quid sit et substantiae » (*Analytica Posteriora*, lib. II, cap. iii, 90 b; éd. Didot, t. I, p. 155).

(2) Abélard, *Glossae super Porphyrium* ; éd. B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophische Schriften* (Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, B. XXI, H. I), Munster, 1919, p. 6.

(3) S. Thomas, *Commentarium in Post. Analytica Aristotelis*, lib. I, lec. 34; éd. Léonine, *Opera Omnia*, t. I, Rome, 1882, p. 277.

niunt (1). » « Contraria sunt quae posita sub eodem proximo genere vere maxime distant a se invicem (2). »

Notre auteur met donc à profit ses connaissances de logique aristotélicienne. On rencontre encore, au cours du *Roman*, de nombreux emplois des termes « diffinicion, definir », qui dénotent chez Jean de Meung un besoin de rendre raison des choses au moyen de procédés scolastiques : vers 5769, 4373, 4667, etc.

Argument, conclusion, consequence.

11051 Ne sont religieus ne monde,
Il font un *argument* au monde
Ou *conclusion* a honteuse :
Cist a robe religieuse,
Donques est il religieus

Cist *argumens* est touz *fieus* (spécieux)
Il ne vaut pas un coutel troine :
La robe ne fait pas le moine.
Nepourquant nus n'i set *respondre*
Tant face haut sa teste tondre
Veire rere au rasoir *d'Elenches*
Qui barat trenche en treze branches.

Ce passage, farci de termes philosophiques et où l'hypocrisie des faux moines se concrétise en un syllogisme spécieux, révèle un esprit profondément imprégné des procédés scolastiques. « *Argumenz* » désigne ici le syllogisme conçu en termes aristotéliciens. Le syllogisme est un raisonnement déductif rigoureux dans lequel, de deux vérités connues mises en regard, découle nécessairement la connaissance d'une troisième (3). Chacune des trois vérités du syllogisme s'exprime

(1) Aristote, *Catégories*, cap. vi; éd. Didot, *Opera Omnia*, t. I, 1848, p. 15.

(2) Albert le Grand, *Liber de Praedicamentis*, tract. VII ; éd. Borgnet, vol. I, p. 278. « Quidnam sit contrarietas, quod videlicet est maxima et perfecta differentia » (S. Thomas, *Comment. in Metaphysica Aristotelis*, lib. X, lect. V).

La définition tient une grande place dans la philosophie d'Aristote. Elle est au centre même de sa conception de la science. Je ne m'étends pas davantage sur cette notion complexe. Il nous suffit de savoir que les termes « especiaus diferences » « contraires » sont empruntés à la logique aristotélicienne.

(3) Aristote le définit : « Oratio in qua quibusdam positis, aliud quid a positis necessario sequitur eo quod illa sunt » (*Analytica Priora*, lib. I,

dans une proposition. Les deux premières prennent le nom d'*antécédents* ou prémisses, la dernière celui de *conclusion* ou *conséquent*. Cette disposition artificielle des propositions est destinée à rendre plus manifeste la *conséquence*, c'est-à-dire la relation nécessaire qu'il y a entre les deux premières vérités et la troisième, et qui fait que ces deux vérités étant posées, l'évidence de la troisième apparaît nécessairement. La conséquence n'est donc pas la conclusion, comme l'a cru E. Langlois. Elle est le lien logique qui rattache la conclusion aux prémisses, et qui fait qu'après avoir admis les deux premières propositions, il est conséquent d'admettre la troisième (1). Voici encore quelques exemples :

Autre raison i ra beau maistre
Pour quei li mauvais n'ont pas estre
Qui bien entent la *consequence*.

Mais ja ne verreiz d'aparence
Conclure bone *consequence*
En nul *argument* que l'en face,
Se defauz existence efface;
Toujourz i trouvereiz sofime
Qui la *consequence* envenime
Se vous avez soutilité
D'entendre la duplicité.

E se les destinees tienent
Toutes les choses qui avienent,
Si con cist *argumenz* le preuve
Par l'aparence qu'il i treuve (2)...

Pour que ce passage de vérités connues à des vérités inconnues s'opère sans danger d'erreur, la tradition scolastique,

cap. I, 24 b; éd. Didot, t. I, p. 39. *Topicorum*, lib. I, cap. I, 100; éd. Didot, t. I, pp. 172 et s.).

(1) Voir en particulier S. Thomas, *Commentarium in Analytica Posteriora Aristotelis*, lib. I, lect. 2, 3; éd. Léonine, t. I, pp. 182 et s.

(2) On remarquera que Jean de Meung oppose au vrai syllogisme l'argument d'apparence. Ce n'est pas par hasard. Le sophisme est couramment appelé « argumentum ex apparentia » dans les œuvres scolastiques, et la sophistique « apparens sapientia ». « At sophistica, quae apparens et non existens sapientia est, probilitatis aut necessitatis affectat imaginem » (Jean de Salisbury, *Metalogicon*, lib. II, cap. III; éd. Cl. C. I. Webb, *Joannis Saresberiensis Episcopi carnotensis Metalogicon*, Oxford, 1929, p. 65). « Apparens namque sapientia est (sophistica), et inducit ad statuendam opinionem plerumque non quod verum aut verisimile, sed quod alterutrum videatur » (*Ibidem*).

s'inspirant surtout d'Aristote, de Porphyre et de Boëce, a formulé une série de lois du syllogisme qu'il importe d'observer si on veut que l'argument ne soit pas spécieux « fieus » (1): L'une de ces lois est ainsi formulée : « Pejorem semper sequitur conclusio partem », c'est-à-dire que si l'une des prémisses est négative ou particulière, la conclusion ne peut être affirmative ou générale. Jean de Meung fait allusion à cette loi dans le texte suivant :

4084 Car, quant el fait bon sillogime,
Si deit l'en aveir grant peeur
Qu'el ne *conclue le peeur*
Qu'aucune feiz l'a l'en veü,
S'en ont maint esté deceü.

« Conclure le pire », ce serait, pour le prétendant, qu'Amour arrive à une conclusion négative, qu'il n'accorde pas la possession de la rose.

Elenches.

En principe, « Elenches », latin « Elenchus », du grec ἔλεγχος, désigne un mode d'argumenter et de réfuter qui vise non pas précisément à démontrer la vérité objectivement, mais à réduire et à convaincre un adversaire. Selon Forcellini-De Vit : « Elenchus... vox qua speciatim apud Philosophos genus quoddam argumentationis significatur, reprehendendi sive arguendi vim habens. » Suivent des textes tirés de Boëce. Mais il faut nous rappeler qu'Aristote a écrit un *De Sophisticis Elenchis* qui était au programme à la Faculté des Arts de Paris en 1255, et que Boëce du reste n'a fait que commenter (2). C'est précisément ce traité que désigne le mot « Elenches » (noter le pluriel) au vers 11061. Le statut du 19 mars 1255 le désigne par le seul mot « Elenchos » : « Priscianum minorem et majorem, Topica et *Elenchos*, Priora et Posteriora, dicto

(1) Entre autres : « Ex veris quidem non licet falsum syllogismo colligere. Ex falsis autem verum concludi potest... » (ARISTOTE, *Analytica Priora*, lib. II; éd. Didot, t. I, pp. 89 et s.).

(2) Statut du 19 mars 1255 : H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *Chartularium Univ. Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, p. 278. Thierry de Chartres le nommait déjà dans son *Eptateuchon*. Cf. A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au moyen âge* (*Mémoires de la société archéologique d'Eure-et-Loir*, t. XI), Chartres, 1895, p. 222.

tempore vel equali, terminare teneantur (1). » L'image du rasoir, « rasoir d'elenches », fait allusion aux procédés scolastiques de la distinction et de la division dans la réfutation des sophismes, et à la subtilité qu'elle requiert. Aristote du reste, dans ce traité, répartit les sophismes en treize espèces (2). C'est bien ce que dit notre texte : « qui barat trenche en treze branches ». Cette division a été fidèlement reprise par toute la tradition scolastique, depuis Boëce jusqu'aux commentateurs modernes.

(1) *Chart. Univers. Paris.*, t. I, p. 279 : « On est tenu de terminer dans le temps indiqué le Priscien mineur et le Priscien majeur, les Topiques, les Elenches, les Premiers et Seconds Analytiques. » — Au moyen âge, on désignait couramment par le seul mot « Elenchi » « Elenchos » ce traité d'Aristote : « ... finem enim artis, ut sic dixerim, legunt in titulo, et non modo Topicorum, sed Analeticorum et Elenchorum vim Porphirius predocet » (Jean de Salisbury, *Metalogicon*, lib. II, cap. xix; éd. Webb, p. 97). « Tertio autem processui rationis deservit pars logicae quae dicitur Sophistica, de qua agit Aristoteles in libro *Elenchorum* » (S. Thomas, *Comment. in Analytica Posteriora*, lib. I, lect. 1; éd. Léonine, *Opera Omnia*, t. I, Rome, 1882, p. 140). Voici quelques exemples extraits d'œuvres en langue vulgaire :

Je ne sui mie riche, mais bien m'escheverai
J'emprunterai deniers sus mes *vielles logiques*
Après sus mes *elenches* et puis sus mes *topiques*
Après sus *premereinnes*, teilles sunt mes reliques.

Le Mariage des Sept Arts (version anonyme); éd. A. Langfors (Classiques français du moyen âge, 31), Paris, 1923, pp. 13 et 14. — La « logica vetus », vieille logique, est ici clairement opposée à la « logica nova » : les Sophismes (Elenches), les Topiques et les Premiers Analytiques (Premereinnes).
De même :

Je songe festes et dimenches
Pour lirre aucunes fois elenches
Pour menchonges emmanteler
Et faire les voirs ressambler.

Guillaume de Digulleville, *Pèlerin*, texte cité dans le dictionnaire Godefroid, au mot « elenche ». Godefroid le traduit par argument, preuve; en réalité il s'agit ici comme précédemment d'une œuvre bien précise : les *Elenches* d'Aristote.

(2) Aristote, *De Sophisticis Elenchis*, cap. iv; éd. Didot, p. 278 : « De fallaciis *secundum dictionem* : Homonymia, amphibolia, compositio, divisio, accentus et *figura dictionis*... De fallaciis extra dictionem... una ex accidente, etc. Jean de Meung fait allusion au sophisme « secundum figuram dictionis » au vers 21500 :

Qui ne se respondre au sofime
Qui l'a mis en decepcion
Par *figure de diccion.*

« Argumentationes vero secundum dictionis figuram accidunt, si quis eodem modo interpretatur, quod non est idem; velut masculum ut feminam... aut agens ut patiens... » (Aristote, *De Sophist. Elenchis*, cap. v; éd. Didot, p. 279.)

Demontraison, opinion.

6694 E verras en Policratique
Qu'il (Athalus) s'enflechi de la matire,
Que des nombres devait escrire,
Ou cet bel jeu joli trouva,
Que par *demontraison prouva* (1)

16829 Si n'est il pas veüz par ome
Cist autres ceaus que ci vous nome,
Mais raison ainsinc le li preuve,
Qui les *demontreisons* i treuve.

18640 Car li clers veit en l'escriture,
Avec les sciences *prouvees*,
Raisonables e *demontrees*
Touz maus don len se deit retraire.

4279 Or te *demonterrai* senz fable
Chose qui n'est pas demontrable
Si savras tantost senz science
Ce qui ne peut estre seü
Ne *demontré* ne queneü.

Ces emplois se réfèrent à la « demonstratio » artistotélicienne, ἀπόδειξις qui est, selon la définition même du philosophe, un syllogisme produisant la connaissance scientifique, συλλογισμὸς επιστημονικός (2). Dans la langue scolastique du XIII[e] siècle, « scientia », produit de la « demonstratio », ne désigne pas toute espèce de connaissance, même certaine et infaillible, mais une connaissance certaine *obtenue par mode déductif* : « Cum scire nihil aliud esse videatur quam intelligere veritatem alicujus conclusionis per *demonstrationem* (3). » Ainsi la « demonstratio » se distingue de l'intuition, bien que celle-ci, en certains cas, cause la certitude; elle se distingue aussi de l'induction qui, d'expériences particulières, s'élève à des lois générales. La science est une connaissance certaine et *déduite* (avec tout l'appareil syllogisti-

(1) « Athalus Asiasticus, si gentilium historiis creditur, hanc ludendi lasciviam dicitur invenisse, ab exercitio numerorum paululum deflexa materia » (Jean de Salisbury, *Policraticus*, lib. I, cap. v; éd. C. C. I.Webb, *Joannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium*, t. I, Oxford, p. 35).

(2) *Analytica Posteriora*, lib. I, cap. II; éd. Didot, p. 122.

(3) S. Thomas, *Comment. in Analytica Posteriora*, lib. I, lect. 4; éd. Léonine, pp. 149-155.

que que cela implique), « *prouvée* », comme dit Jean de Meung : « ... que par demontraisons *prouva*... ». « Mais raison ainsinc le li *preuve*, qui les demontreisons i treuve... » Mais si la démonstration est un syllogisme déductif, il faut ajouter que tout syllogisme déductif n'est pas une démonstration : il faut de plus que cette déduction produise une connaissance certaine et infaillible. Ainsi se trouvent exclues du domaine de la science les conclusions probables, fruits du syllogisme dialectique et qui constituent le domaine de *l'opinion* (1). Une telle connaissance, ne s'appuyant que sur des indices et des vraisemblances, est imparfaite. On ne peut admettre qu'elle se trouve en Dieu.

17348 Sa prescience iert deceüe
Come mal certaine e semblable
A *opinion* decevable,
Si come avant montré l'avaie.

Convertibilité, convertible.

17212 Car il s'ensuit, se chose est veire,
Donques est ele necessaire
Par la *convertibilité*
De veir e de necessité.

17233 Car tele verité possible
Ne peut pas estre *convertible*,
Avec simple necessité
Si come simple verité.

Deux termes ou deux concepts sont dits convertibles lorsque dans une proposition où l'un est sujet et l'autre prédicat, ils peuvent être intervertis sans changer la vérité de cette proposition. « Simplex conversio est, ut si dicas : omnis homo risibile, et convertas : omne risibile homo... In hac enim propositione quae dicit : omnis homo risibile, homo subjectum, risibile praedicatum, *aequam vim* habent et ideo converti potest

(1) Aristote étudie ce genre d'argumentation dans les *Topiques* (voir lib. I, cap. I, II; cap. VIII), dans les *Analytiques*, etc. Cf. L.-M.-Régis, *L'Opinion selon Aristote* (Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa, V), Paris, Ottawa, 1935. « Propositio demonstrabilis comprehenditur quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem » (S. Thomas, *Summa Theologica*, Ia Pars, qu. 14, art. 3; éd. Léonine, *Opera Omnia*, t. IV, Rome, 1888, p. 170).

ut sit risibile subjectum et homo praedicatum et dicatur omne risibile homo (1). » On dit aussi qu'une proposition est convertible quand ses termes peuvent être ainsi intervertis sans changer le sens : « Tout homme est mortel, mais tout mortel n'est pas homme »; cette proposition n'est pas convertible.

Art.

Dans la langue scolastique du XIII[e] siècle, l'art, « ars », embrasse non seulement les disciplines qui s'appliquent à l'expression du beau, mais toute activité se terminant à une production humaine extérieure. Il a pour objet tout le domaine du faire, « factibile », c'est-à-dire toute production externe, intelligente et libre, considérée non par rapport à l'usage que l'homme fait de sa liberté en l'exécutant (prudence), mais uniquement par rapport à la chose produite (2). « Ars autem importat rectitudinem rationis circa factibilia, idest circa ea quae aguntur in exteriorem materiam sicut est secare et alia hujusmodi opera (3). » Ainsi, pour un aristotélicien, les arts dits mécaniques : la menuiserie, l'agriculture. l'ébénisterie, etc., réalisent la notion d'art au même titre et même plus parfaitement que les arts libéraux : rhétorique, dialectique, etc. Saint Thomas démontre que les disciplines du Trivium et du Quadrivium ne peuvent être appelées *arts* que parce qu'elles impliquent la production d'une œuvre extérieure : « Inter ceteras scientias, artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem (grammaire), syllogismos (dialectique) et orationem formare (rhétorique), numerare (arithmétique), mensurare (géométrie), melodias formare (musique), cursus siderum computare (astrologie) (4). »

(1) Boëce, *De Syllogismo Categorico*, lib. I; Migne, 64, col. 804.

(2) « Ars nihil aliud est quam « ratio recta aliquorum operum facien- « dorum » quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquomodo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est » (S. Thomas, *Summa Theologica*, I[a] II[ae], qu. 57, art. 3; éd. Léonine, t. VI, p. 366).

(3) S. Thomas, *Comment. in Analytica Posteriora Arist.*, lib. I, lect. 44; éd. Léonine, t. I, p. 323.

(4) S. Thomas, *Expositio super Boetium de Trinitate*, qu. 5, art. 1, ad 3; édition P. Mandonnet (*Opuscula Omnia S. Thomas Aquinatis*), t. III, p. 101. « Nec oportet si liberales artes sunt nobiliores quod magis eis conveniat ratio artis » (S. Thomas, *Summa Theologica*, I[a] II[ae], qu. 57, art. 3, ad 3; éd. Léonine, t. VI, p. 367).

Pour les aristotéliciens du XIII[e] siècle, la notion d'art est donc une notion analogique qui comprend non seulement les beaux-arts, mais tout le « domaine du faire ». Quelques emplois de Jean de Meung se réfèrent à cette signification large :

16014 Si taille empreintes de tel letre (nature)
Qu'el leur done fourmes veraies,
En coinz de diverses moneis,
Don *Art* faisait ses essemplaires.

Il prend parfois un sens voisin de celui de métier :

15925 Don l'uns s'en fuit a la querole,
L'autre au moustier, l'autre a l'escole,
Li autre a leur marcheandises,
Li autre aus *arz* qu'il ont aprises.

20119 Avant que Jupiter venist
N'iert nus qui charrue tenist :
. . . .
Cist fist le feu par tout esteindre,
. . . .
Cist fist diverses *arz* nouveles.

L'alchimie est un art :

16083 Nepourquant, c'est chose notable
Alkimie est *art* veritable (1).

Connaissance pratique ordonnée à la production d'une œuvre extérieure, l'art se distingue de la science proprement dite :

8314 Dreiz est que son engin enfourme
De meurs e d'*arz* e de *sciences.*

Le XII[e] siècle ne faisait pas de discrimination précise entre « scientia » et « ars » (2). Au XIII[e] siècle, ces notions seront conçues comme essentiellement distinctes, conformément à l'enseignement des *Seconds Analytiques* d'Aristote. Mais les textes de Jean de Meung sont beaucoup trop imprécis pour

(1) Lieu commun de la scolastique. Voir, par exemple, *Libellus de alchimia*, d'Albert le Grand, cap. 3; éd. Borgnet, t. XXXVII, pp. 548-550 : « Probat artem alchimiae esse veram. »

(2) « Ars potest dici scientia quae artis praeceptis regulisque consistit » (Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, lib. II, cap. I; Migne, 176, col. 751 c). « Dico dialecticam esse scientiam, id est artem vel disciplinam » (*Ibidem*, cap. xxxi; Migne, col. 764 b).

qu'on puisse y déceler cette claire répartition. Retenons que le mot « art » prend ordinairement dans son œuvre le sens général de « discipline du faire », et qu'en cela il paraît bien subir encore l'influence des idées aristotéliciennes (1).

Art et nature.

Il faut en dire autant de cette idée que l'art imite la nature, thème banal de la scolastique :

16019 Mais par mout ententive cure
A *genouz est devant Nature* (Art),
Si prie e requiert e demande
Come mendiant e truande,
Povre de science e de force,
Qui d'ensivre la mout s'esforce,
Que Nature li vueille aprendre
Coment ele puisse comprendre,
Par son engin, en ses figures,
Proprement toutes creatures.
Si *garde coment Nature euvre*,
Car mout voudrait faire autel euvre,
E la contre fait come singes.

De même l'alchimie doit observer comment la nature transforme les êtres et s'efforcer d'imiter ses procédés : 16083 ss.

Aristote, aux *Physiques*, aux *Éthiques* et aux *Seconds Analytiques*, revient souvent sur cette idée que l'art imite la nature. Dans le cas de la guérison d'une maladie, par exemple, l'art n'opère qu'en observant et en appliquant les moyens de la nature. L'idée est constamment reprise par les scolastiques (2). Mais il faut l'entendre de l'art au sens défini précédemment, et non proprement de discipline du beau : sculpture, peinture, etc: Autrement, notre interprétation risquerait de porter à faux, même pour le texte de Jean de Meung.

(1) Dans quelques cas « art » a un sens plus vague : artifice (8734), art de se parer (13600), art d'aimer, etc.

(2) « Et similiter si ea quae fiunt a natura, fierent ab arte, hoc modo fierent sicut apta nata sunt fieri a natura, ut patet in sanitate quam contingit fieri et ab arte et a natura; sicut enim natura sanat calefaciendo et infrigidando, ita et ars » (S. THOMAS, *Comment. in Physica Aristotelis*, lib. II, lect. 14; éd. Léonine, t. II, p. 65, nos 5 et 6. Voir aussi lib. VII, lect. 5; éd. Léonine, p. 339).

Accident et substance.

16955 E muent par leur influences (les corps célestes)
Les *accidenz* e les *sustances*
Des choses qui sont souz la lune.

20597 Pour Deu, seigneur, donc que vous semble
Dou parc e dou jardin ensemble ?
Donez en raisnables sentences
E d'*accidenz* e de *sustances*.

Termes de logique. La logique aristotélicienne du moyen âge classe dans la catégorie « substance (sub-stans : ce qui se tient au-dessous des phénomènes) tout être dont la nature est d'exister par soi-même, et non dans un autre qui lui sert de support. Tel homme, tel cheval, telle pierre sont des substances (1). En conséquence, le mot désigne plus particulièrement ce qu'il y a de permanent dans un être sous les changements accidentels et qui sert de support commun à ses qualités successives. « Sciendum est igitur quod substantia dicitur dupliciter : uno modo suppositum in genere substantiae, quod dicitur *substantia prima* et hypostasis, cujus proprie est subsistere; alio modo *quod quid est* quod etiam dicitur *natura* rei (2). » Au contraire, dans la catégorie accident entrent tous les êtres qui ne peuvent exister par eux-mêmes et qui doivent se trouver dans une substance (3). Un homme est blanc : la qualité blancheur ne peut exister que dans une substance; elle ne peut pas subsister seule.

Un être peut subir un changement dans sa substance même : le bois qui devient de la cendre. Il y a alors mutation substantielle, passage d'une espèce à une autre :

16087 Car, coment qu'il aut des espieces,
Au meins les singulieres pieces (les individus),
En sensibles euvres soumises,
Sont muables en tant de guises
Qu'eus peuent leur complexions
Par diverses digestions

(1) « Substantia propriissime et primo et maxime sic dicta est quae neque de subjecto quopiam dicitur, nec in subjecto quopiam est, ut quidam homo, et quidam equus » (ARISTOTE, *Catégories*, cap. III; éd. Didot, t. I, p. 2).

(2) S. THOMAS, *Comment. in Metaphysica Aristotelis*, lib. X, lect. I.

(3) « Omne namque accidens in subjecto est, ut color in corpore, scientia in anima » (BOËCE, *In Categorias Aristotelis*; MIGNE, 64, col. 170).

Si changier entr'aus, que cist changes (1)
Les *met souz espieces estranges*,
E leur tost l'*espiece prumiere*.
Ne veit l'en coment de fouchiere
Font cil *e cendre* e *veirre* naistre
Qui de veirrerie sont maistre ?

D'autre part, une chose peut être altérée dans ses accidents seulement : le bois qui de blanc devient noir subit une mutation accidentelle. D'après la physique du moyen âge, les transformations substantielles et accidentelles du monde sublunaire s'opèrent sous l'influence des corps célestes.

Simplement.

5562 Donc di je que meaux vaut Amour
Simplement que ne fait Joustice.

« Simplement » traduit ici le latin *simpliciter* (*aplos*) qui est souvent l'équivalent d'absolument et s'oppose à « *secundum quid* », relativement. « A parler absolument l'amour l'emporte sur la justice. » « ... Simpliciter potest accipi dupliciter : uno modo secundum quod simpliciter idem est quod *absolute*... Alio modo, simpliciter idem est quod *omnino* vel totaliter (2). »

Violence.

14027 Que vaut ce ? Toute creature
Veaut retourner a sa nature;
Ja nou laira pour *violence*.

Terme de philosophie aristotélicienne : « Violentum dicitur cujus principium est extra nil conferente eo quod vim patitur (3). » Le violent est donc ce qui est « contre nature »; il s'oppose à ce qui convient à un être selon sa substance même. L'idée revient souvent au cours du *Roman*, surtout dans les passages où l'auteur exalte la puissance de la nature.

(1) « ... si bien que ce changement les met sous des espèces différentes... »
(2) S. Thomas, *Summa Theologica*, IIIa Pars, qu. 50, art. 5; éd. Léonine, t. II, p. 484.
(3) Aristote, *Ethica*, lib. III, cap. 1; éd. Didot, t. II, p. 24.

Fantasie.

18266 Ne ne revueil dire, beau prestre,
Ou teus ydoles ont leur estre :
. . . .
Saveir mon s'eles sont foraines,
Ou senz plus en la *fantasie*.

18493 Qu'il n'est nus, seit veirs soit mençonge,
Qui mainte vision ne songe,
Non pas treis feiz en la semaine,
Mais quinze feis en la quinzaine.
. . . .
Si con sa *fantasie* endure (1).

« Fantasie » : traduction du latin *phantasia*, imagination. « Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis... Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia* sive *imaginatio*, quae idem sunt (2). » La « fantasie » est donc tout simplement l'imagination, un des sens internes selon Aristote. Elle est la faculté dominante dans le rêve et dans l'hallucination. « Si con sa fantasie endure », c'est-à-dire que, selon notre auteur, on rêve d'autant plus souvent qu'on a l'imagination plus féconde. La traduction « hallucination » d'E. Langlois ne me paraît donc pas exacte.

Sens commun, sens particulier.

18305 ... maint en sont si deceü
Que de leur liz s'en sont meü.
. . . .
Si con li *sen comun* someillent
E tuit li *particulier* veillent.

18319 E quant li *sen comun* s'esveillent,
Mout s'esbaïssent e merveillent.

Ces mots sont aussi empruntés à la terminologie scolastique : « ... Dicendum quod *sensus proprius* judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed dis-

(1) E. Langlois traduit ici « fantasie » par « hallucination ».
(2) S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia Pars, qu. 78, art. 4; éd. Léonine, t. V, p. 256.

cernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad *sensum communem* pertinere discretionis judicium ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum (1)... »

Diter.

> ·13917 E qui voudrait Horace creire,
> Bone parole en dit e veire,
> Car mout sot bien lire e *diter*.

« Dictator prout hodie sumitur, est ille qui oratorum dicta legit et repetit, et repetita variat et componit:.. Dictatoris officium est materias sibi exhibitas vel a se aliquando inventas congruo latino et appositione ornare : tales namque interdum notarii appellantur (2). » Ce terme se rapporte donc à « l'ars dictaminis », si célèbre dans les écoles du moyen âge (3). D'autres emplois de Jean de Meung (4748, 5028. 10406) sont moins précis et doivent se traduire tout simplement par dicter.

J'arrête ici cette étude philologique. Ce n'est pas que la matière soit épuisée. De nombreux termes scolastiques seront encore expliqués en même temps que les doctrines auxquelles ils se rattachent. Le danger de se répéter sera ainsi évité. — On aura remarqué combien Jean de Meung est au courant de la terminologie scolaire et des méthodes d'enseignement. Il emprunte volontiers ses comparaisons à la vie universitaire; il aime à présenter sa doctrine sous forme d'objections et de réponses, à la manière des scolastiques. La logique aristotélicienne ne lui est pas étrangère. Cette première étape de notre étude a pu nous faire connaître le sens précis de quelques mots; elle nous révèle déjà le caractère universitaire de l'esprit de Jean de Meung.

(1) S. Thomas, *Summa Theologica*, Iª Pars, qu. 78, art. 4; éd. Léonine, t. V, p. 256.

(2) Boncompagno, *Bibl. Jurid.*, II, 257; texte cité par C. S. Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic*, New-York, 1928, p. 213, note 10.

(3) Voir, entre autres études, C. H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge, 1927, chap. v.

CHAPITRE II

VISION DU MONDE EXTÉRIEUR

Il nous faut pousser plus loin notre enquête : après les vocables, les idées. La seconde partie du *Roman de la Rose* contient, comme on le sait, de longs développements philosophiques et théologiques. Au hasard d'un dialogue ou d'un récit, l'auteur arrête la marche naturelle du roman pour exposer des doctrines qui n'ont, apparemment, rien à voir avec l'intrigue. Bizarrerie ? Manie encyclopédique de l'époque ? Habileté d'un esprit audacieux qui présente des idées avancées sous le voile du symbole ? L'objet de cette étude n'est pas de tenter une explication nouvelle de ce problème. On se propose de *recueillir* ces doctrines, de les *replacer dans leur milieu historique* et de les expliquer, s'il y a lieu, au moyen des œuvres scolastiques du temps. Pareille recherche nous fera mieux connaître le sens et la portée de la philosophie exposée dans la seconde partie du *Roman de la Rose*; elle apportera peut-être indirectement quelques lumières sur la nature et le caractère de l'œuvre.

Nous partirons donc du texte et nous le suivrons de très près. Mais quel ordre adopter ? Les doctrines philosophiques du *Roman de la Rose* ne sont pas coordonnées. On en trouve les exposés principaux dans les longs discours de Raison, d'Amour, de Génius, surtout dans celui de Nature. Mais il s'en trouve aussi ailleurs et en quantité appréciable. Il m'a paru que la meilleure méthode était de grouper ces doctrines sous quelques idées maîtresses, en ayant soin, toutefois, de ne pas prendre pour absolu ce qui peut être relatif et de tenir compte, s'il y a lieu, de l'intrigue romanesque. On verra d'ailleurs combien, ainsi rapprochées, ces doctrines s'éclairent; on constatera, au surplus, que si ces idées philosophiques manquent de profondeur et d'originalité, elles sont cependant très cohérentes. Les thèmes principaux autour desquels j'ai groupé les autres m'ont été suggérés par le contenu du discours de

Nature. Ce discours, en effet, est une sorte de synthèse philosophique. Il traite successivement de l'Univers et de ses phénomènes, de l'homme et de sa place dans le monde, de Dieu et de ses rapports avec la création. Nature nous renseigne aussi sur sa propre identité. De là la matière des quatre chapitres qui vont suivre : le monde extérieur, l'homme, l'idée de nature, Dieu et l'Univers.

LA SCIENCE DES CORPS CÉLESTES

Un système du monde se trouve exposé dans la confession de Dame Nature, aux vers 16729 et suivants. Il importe de faire remarquer dès l'abord que la cosmologie de Jean de Meung est celle d'un « littéraire », et non pas celle d'un spécialiste. Les savants discutent en chambre pour savoir si le système péripatéticien des sphères homocentriques à la terre est plus satisfaisant que la théorie des excentriques et des épicycles de Ptolémée (1). On observe les phénomènes: on les soumet à l'expérience. L'écho de ces recherches techniques envahit le monde des profanes, qui les recueillent en les simplifiant. Leur vision du monde trouve là ses lignes essentielles. Ainsi en a-t-il été de Jean de Meung. Il n'est pas un astronome, il est un romancier, un poëte. Mais, précisément, sa poésie s'inscrit dans un cadre. Et elle risquerait de nous échapper si nous ne faisions pas le démontage de l'armature qui la soutient. Oublions donc pour un moment que la terre tourne autour du soleil, et, avec Dame Nature, entrons par la pensée dans la vision médiévale du monde.

16747 E le fist au commencement (Dieu fit le monde)
Une masse tant seulement
Qui toute iert en confusion,

. . . .

Puis le devisa en parties,

. . . .

E par raisonables mesures
Termina toutes leur figures,

(1) Sur ces discussions au XIII[e] siècle, voir P. Duhem, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. III, Paris, 1915, pp. 231-491.

E les fist *en rondece estendre*
Pour meauz mouveir, pour plus comprendre,
Selonc ce que mouvables furent
E comprenables estre durent.

A la suite des Anciens, en particulier de Platon et d'Aristote, le moyen âge a conçu l'Univers comme une série de globes emboîtés les uns dans les autres. Au centre du monde se trouve la terre immobile; puis successivement l'orbe de la lune, celui du soleil, ceux de Mercure, de Vénus (1), de Mars, de Jupiter et de Saturne, enfin l'orbe des étoiles fixes (2). Chacune des sept planètes a son orbe propre, tandis que les étoiles fixes sont toutes serties dans le même. On est ainsi amené à compter ordinairement huit à dix globes (3). Tous tournent autour de la terre, entraînant dans leur mouvement les planètes et les étoiles fichées dans leur substance :

9521 N'onques ne fist riens pour neient
Souz le ciel qui va tourneiant
Entour la terre senz demeure
Si haut desouz come deseure.

20327 S'i verrait toutes les esteles
Cleres e reluisanz e beles,
Seient erranz, seient fichiées,
En leur esperes estechiees (attachées) (4).

(1) Cette question de l'ordre des sphères était discutée au moyen âge. Plusieurs auteurs, à la suite de Ptolémée, placent Mercure et Vénus entre la lune et le soleil. Cf. P. Duhem, *Le Système du Monde*, t. I, p. 463. Nous verrons que Jean de Meung paraît se rattacher à cette théorie.

(2) Pour Platon, voir surtout *Chalcidii Timaeus ex Platonis Dialogo;* éd. G. A. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. II, Paris, 1867, pp. 147-258). Je renvoie à cette édition parce qu'elle est plus répandue. « Corporaque siderea fabricatus, assignavit vitalibus diversae naturae motibus, numero septem, totidem corpora. Lunae quidem juxta terram in prima circumactione; solis vero, in secunda. Tum Luciferi (Vénus) et Mercurii collocat ignes in eo motu... Quare fit, ut *comprehendant* se invicem, et a se rursus comprehendantur hae stellae » (Chalcidius, *In Timaeum*; éd. Mullach, p. 166). — Pour Aristote, voir, entre autres passages, *De Cœlo*, lib. II, cap. xii; éd. Didot, t. II, p. 401.

(3) Dans son système complexe de sphères compensatrices, Aristote en exigeait plusieurs pour chaque astre, au total cinquante-cinq. Au temps de Jean de Meung, la plupart des maîtres parisiens en comptent de huit à dix.

(4) Chaque astre est serti dans un orbe et suit le mouvement de cet orbe; c'était là l'opinion de la plupart des grands philosophes de la seconde moitié du XIII[e] siècle : Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, Partis I[ae], pars I[a], cap. xliv, édit. 1674, t. I, p. 651. S. Bonaventure, *II Sent.*, dist. 14, Pars II,

C'est à une telle répartition en globes concentriques de la masse informe que notre auteur fait allusion en disant que le créateur « fist en rondece estendre » les parties de l'Univers. Au surplus, la forme sphérique, d'après Platon et Aristote, est la plus parfaite (1). Elle est aussi la forme qui convient le mieux à des corps dont le mouvement naturel est un mouvement de rotation autour d'un axe : « Pour meauz mouvoir... Selonc ce que mouvables furent. »

16761 E les mist en leus convenables
Selonc ce qu'il les vit metables :
Les *legieres* en haut volerent,
Les *pesanz* au centre en alerent
E les *meienes* ou milieu.
Ainsinc sont *ordené li leu*
Par dreit compas, par dreite espace.

Les Anciens expliquent la composition physique des corps par le mélange de quatre éléments : la terre, l'eau, l'air, le feu (2). D'après Aristote, chacun de ces éléments a dans l'Univers un lieu naturel. La terre se porte naturellement vers le centre de l'Univers. On dira donc qu'elle est douée, par rapport à ce centre, d'un mouvement rectiligne centripète, et qu'elle est un élément absolument grave. Le feu, au contraire, tend naturellement à monter; il est doué d'un mouvement rectiligne centrifuge : c'est un élément absolument léger. L'eau et l'air auront leur lieu naturel entre ces deux extrêmes : ce sont des éléments moyens (3). En conséquence, la sphère terrestre, où l'élément terre domine, se portera naturellement au centre du monde. Se superposeront ensuite, par ordre de gravité décroissante, l'eau, l'air, le feu, les orbes célestes avec

qu. 2; éd. Quaracchi, t. II, 1885, pp. 359 et ss. De même pour Albert le Grand, Roger Bacon, Thomas d'Aquin.

(1) ARISTOTE, *De Cœlo et Mundo*, lib. II, cap. IV; éd. Didot, t. II, pp. 393-394. Je ne fais que résumer ici des doctrines complexes où s'entrecroisent les théories de Platon et d'Aristote, celles de Ptolémée et des Arabes. Pour une explication plus détaillée, on pourra consulter P. DUHEM, *Le Système du Monde*, t. I, II, III.

(2) CHALCIDIUS, *Timaeus Platonis*, cap. XI; éd. Mullach, pp. 160 et 161.

(3) ARISTOTE, *De Cœlo et Mundo*, lib. I, cap. II; éd. Didot, t. II, pp. 368 et ss. Comparer le texte suivant d'HONORIUS D'AUTUN, *De Imagine Mundi*, lib. I, cap. III; MIGNE, 172, col. 121 c : « Ex his (elementis) terra ut puta *gravissima*, imum, ignis ut puta *levissimus*, supremum obtinet locum; alia duo *medium*, quasi quoddam soliditatis vinculum. Quorum aqua gravior terrae proximum, aer levior igni primum possidet locum... »

leurs astres. Dans les vers cités plus haut Jean de Meung paraît bien faire allusion à cette théorie aristotélicienne du lieu. Aux vers 20312-20330, les divers éléments sont rangés dans le même ordre :

20312 S'i trouverrait toute la *terre*
O ses richeces ancienes,
E toutes choses terrienes;
E verrait proprement la *mer*
E touz peissons qui ont amer,
E trestoutes choses marines,
. . . .
E l'*air* e touz ses oisillons
E mouschetes e papillons,
E tout quanque par l'air resone;
E le *feu* qui touz avirone
Les meubles e les tenemenz
De touz les autres elemenz.
S'i verrait toutes les esteles
Cleres e reluisanz e beles...

Les corps du monde sublunaire sont donc constitués des quatre éléments. En est-il ainsi pour les globes célestes et leurs astres ? Au *Timée*, Platon expose que les cieux sont constitués d'un feu pur, de même nature que celui du monde sublunaire. Tout l'Univers se trouve ainsi formé de substances homogènes (1). Aristote s'insurge contre pareille explication. Par une série de raisonnements très serrés, il arrive à conclure à l'existence d'une cinquième essence propre aux corps célestes. Cette substance est incorruptible, éternelle, spécifiquement différente des quatre éléments; les Anciens, dit-il, l'ont appelée « éther » (2). Pareille théorie séparait d'une façon irréductible le domaine de la terre de celui des cieux. Elle fut adoptée par la plupart des philosophes de la seconde moitié du XIII[e] siècle (3).

(1) CHALCIDIUS, *Timaeus Platonis*, cap. X; éd. Mullach, p. 161 : « Atque ita ex quatuor supradictis (elementis), me materiis praeclaram istam machinam visibilem, contiguamque, fabricatus est, amica partium aequilibritatis ratione sociatam... Igitur quatuor illa corpora integra, et sine ulla delibatione ad mundi continentiam sumpta sunt. Ex omni quippe igne, et item ex totis illis reliquis, aere, aqua, terra constructus est... »

(2) ARISTOTE, *De Cœlo et Mundo*, lib. I, cap. II; éd. Didot, t. II, pp. 369 et ss.

(3) ALBERT LE GRAND, *Isagoge in Librum de Cœlo et Mundo*, cap. IV; éd. Borgnet, t. V, pp. 466-467. Ce chapitre est ainsi intitulé : « Quod cœlum

Jean de Meung ne parle pas explicitement de la « quintessence », mais il semble bien distinguer rigoureusement le domaine des quatre éléments de celui des cieux incorruptibles :

16785 Si gart, tant m'a Deus enouree (Nature parle)
La bele chaeine doree
Qui les quatre elemenz enlace
Trestouz enclins devant ma face;
Qui sont en la chaeine encloses.

17506 Toujourz feront li cors celestre
Selonc leur révolucions,
Toutes leur transmutacions,
E useront de leur poissances,
Par necessaires influences,
Seur les *particulieres choses*
Qui sont *es elemenz encloses.*

18967 Ne ne me plaing des elemenz :
Bien gardent mes comandemenz,
. . . .
Car *quanque la lune a souz sei*
Est *corrompable*, bien lou sai.

La région des éléments est nettement distinguée de celle des cieux, dans ces passages. De même dans les vers suivants :

18919 Mais raison ne peut pas voeir
Que riens puisse des ceaus choeir,
Car en aus *n'a riens corrompable;*
Tout est *ferm e fort e estable*;
N'il ne receivent pas empreintes
Pour qu'eus seient dehors empeintes;

non sit de natura elementorum, neque ex elementis compositum ». De même, *Liber de Causis*, lib. II, tract. I, cap. III; éd. Borgnet, vol. X, p. 439 : « Cœlum vero est substantia corporea existens in potentia ad ubi solum, *ingenerabile* et *incorruptibile* secundum naturam... Elementum autem est substantia motu recto mobilis, quae actualiter non per se movetur sed a generante... » S. THOMAS, *Summa Theol.*. I^a Pars, qu. 91, art. 1, ad 2; éd. Léonine, t. V, p. 390 : « ... Quamvis corpus cœleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animae rationalis est minus conveniens... Nec est verum quod quidam dicunt aliquid de *quinta essentia* materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primo enim falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero impossibile est *aliquid de quinta essentia*, vel de corpore cœlesti dividi, vel elementis permisceri, propter cœlestis corporis impassibilitatem... »

Ne riens ne les pourrait casser,
N'il n'i lairaient rien passer,
Tant fust soutive ne perçable
S'el n'iert *espeir esperitable* (1).

Voir aussi les vers 16907-16910 et 16955 et ss.

Reprenons la suite du discours de Nature. Après ces considérations générales sur la constitution et la disposition des différents corps de l'Univers, elle entre dans le détail et loue la belle ordonnance et la régularité de chacune des parties. D'abord, le ciel des étoiles :

16801 Dou ciel ne me dei je pas plaindre,
Qui toujourz tourne senz sei feindre,
E porte en son cercle poli
Toutes ses esteles o li,
Estencelanz e vertueuses...

Nous avons vu que, d'après la cosmologie du XIIIe siècle, les étoiles et les planètes sont serties dans des orbes. Elles n'ont de mouvement que celui de ces orbes. Il s'agit ici du huitième ciel, le ciel des étoiles; il porte donc ses astres et les entraîne dans sa rotation (2).

16807 Va s'en le monde deduiant,
Començant son cours d'orient,
E par occident s'achemine,
Ne de tourner arriers ne fine,
Toutes les roes ravissant,
Qui vont contre lui gravissant,
Pour son mouvement retarder.

Les premiers vers rappellent le mouvement diurne qui s'effectue d'orient en occident. La cosmologie ancienne attribue, en effet, cette rotation à la sphère des étoiles, qui entraîne les autres sphères et leur fait décrire, en un jour, un tour complet autour de la terre. C'est ainsi que le ciel des étoiles réjouit « deduiant » le monde. « Ne de tourner arriers ne fine », c'est-à-dire qu'il revient constamment à son point de départ.

(1) Les globes célestes sont donc formés de substance incorruptible, *ferme*, ne laissant passer que des rayons. Voir *supra*.

(2) « ... in motu diurno, stellae non moventur omnino, sed sunt et fixae quietae in circulis suis circulariter motis » (Albert le Grand, *De Cœlo et Mundo*, lib. II, tract. 3, cap. x; éd. Borgnet, vol. IV, p. 193).

« Les roes qui vont contre lui gravissant », ce sont les orbes planétaires qui tournent en sens inverse du mouvement diurne. Car, en plus de la rotation diurne où elles se trouvent entraînées toutes ensemble, les sphères des planètes sont douées d'un mouvement propre d'occident en orient (1). La vitesse angulaire de ces rotations varie avec chaque planète : l'orbe de la lune fait un tour complet en vingt-huit jours, le soleil en un an, Saturne en trente ans. Cette théorie, qui oppose le mouvement propre des planètes au mouvement diurne, se trouve dans la plupart des systèmes anciens, les Arabes exceptés (2). Le moyen âge l'a connue surtout par Platon, Aristote, Macrobe. Citons ce dernier :

Solem ac lunam et stellas quinque, quibus ab errore nomen est, praeter quod secum trahit ab ortu in occasum cœli diurna conversio, ipso suo motu in orientem ab occidente procedere... apud pressius intuentes ita verum esse constabit, ut non solum mente concipi, sed oculis quoque ipsis possit probari (3).

16814 Mais ne l'en peuent si garder (les orbes planétaires)
Qu'il ja pour eus cueure si lenz
Qu'il n'ait *en trente e sis mile anz*,
Pour venir au point dreitement
Ou Deus le fist prumierement,
Un cercle acompli tout entier,
Selonc la grandeur dou sentier
Dou zodiaque a la grant roe...

(1) Duhem résume bien cette doctrine dans son exposition de l'astronomie de Ptolémée : « Outre ces postulats, on pourrait très justement penser qu'il convient de poser ce principe général : il y a dans le ciel deux espèces différentes de mouvements principaux. De ces deux espèces, la première est représentée par le mouvement diurne qui entraîne tous les corps célestes dans une révolution d'orient en occident autour de l'axe du monde. La seconde comprend les divers mouvements qui s'accomplissent en général d'occident en orient dans des plans sensiblement parallèles à l'écliptique » (P. Duhem, *Le Système du Monde*, t. I, p. 489).

(2) Macrobe nous apprend cependant que, de son temps, les théories qui font mouvoir tous les astres d'Orient en Occident étaient en grande vogue. Macrobe, *Comment. in Somnium Scipionis*, lib. I, cap. xviii; éd. Franz Eyssenhardt, Leipzig (Teubner), 1893, p. 555.

(3) *Ibidem*, lib. I, cap. xviii; éd. Eyssenhardt, p. 555. Et encore : « Ergo universi mundani corporis sphaerae novem sunt. Prima illa stellifera, quae proprio nomine cœlum dicitur et « aplanès » apud Graecos vocatur, *arcens et continens* ceteras. Haec ab oriente semper volvitur in occasum; subjectae septem (les planètes), quas vagas dicimus, ab occidente in orientem feruntur; nona terra sine motu » (*Ibidem*, lib. II, cap. iv; éd. Eyssenhardt, p. 597). — Alain de Lille, *De planctu Naturae* : « Planetae, prout a me dispositionis

Dans son commentaire du *De Cœlo et Mundo* d'Aristote, Albert le Grand nous avertit que, dans la sphère des étoiles fixes, on a reconnu l'existence de trois mouvements :

> ... sunt autem deprehensi tres motus in sphaera stellarum fixarum, quorum unus est motus diurnus ab Oriente in Occidentem super polos mundi, completus in viginti quatuor horis. Et alter est motus stellarum fixarum ab Occidente in Orientem, in omnibus centum annis per unum gradum, completus in omnibus *triginta sex millibus annis*. Tertius autem motus est accessionis et recessionis (1)...

C'est donc au mouvement lent des étoiles que Jean de Meung fait allusion. Il nous introduit ainsi dans la fameuse théorie de la grande année et de la périodicité de l'Univers. D'après la plupart des philosophes de l'Antiquité, l'Univers est un être périodique, qui reproduit éternellement les mêmes états et les mêmes phénomènes dans les mêmes intervalles de temps. A la fin d'une période très longue — la grande année — le monde revient exactement à son état initial (ou à un état donné si on considère que le monde n'a pas eu de commencement); il recommence alors une seconde phase identique à la première, puis une troisième et ainsi de suite indéfiniment. Ce retour périodique a lieu lorsque toutes les planètes et les étoiles achèvent ensemble leur révolution, et que les cieux reprennent exactement la configuration qu'elles avaient au point de départ : « Est tamen intellectu facile, quod perfectus temporis numerus perfectum annum compleat tum demum cum omnium octo circumactionum cursus peracti, velut ad originem, atque exordium, circumactionis alterius revertentur : quam semper idem atque uniformis motus dimitietur (2). » Texte fameux, abondamment commenté et discuté par les théoriciens de la périodicité de l'Univers. La grande année, dite année platonicienne, a cependant été conçue bien avant Platon. Pythagore, Héraclite, Empédocle, les philosophes anciens de l'Inde, ceux de la Chaldée, en discutaient déjà (3).

meae exivit edictum, firmamenti impetum *refrenantes*, ad ortum *visu contrario* peregrinant » (Migne, 210, col. 449).

(1) Albert le Grand, *De Cœlo et Mundo*, lib. II, tract. 3, cap. xi; éd. Borgnet, t. IV, p. 195.

(2) Chalcidius, *Timaeus Platonis*, cap. xiv; éd. Mullach, p. 167.

(3) Voir P.-Duhem, *Le Système du Monde*, t. I, pp. 67-85. A. Rey, *Le Retour éternel et la philosophie de la physique*, Paris, 1936; Joseph Bidez, *Bérose et la grande année* (*Mélanges Paul Frédéricq*), Bruxelles, 1904.

Cependant, Platon et Aristote lui donnèrent un singulier relief en l'intégrant à leurs synthèses (1). C'est par eux surtout et par les Arabes que cette doctrine fut connue des Latins. Elle devait être ardemment discutée. On en trouve des allusions chez la plupart des grands auteurs du XIII[e] siècle : Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Siger de Brabant, Thomas d'Aquin, etc. Les Averroïstes, dont la philosophie était en pleine effervescence au temps où Jean de Meung écrivait son *Roman*, l'adoptèrent sans réserve. Siger de Brabant, suivant fidèlement Aristote, en déduit des conséquences rigoureuses. Dans un monde nécessairement soumis à l'influence des astres, les révolutions célestes éternellement périodiques entraînent fatalement des événements et des phénomènes éternellement périodiques. Les idées des époques, les civilisations, les religions obéissent aussi à cette loi du retour universel : elles disparaissent et se reproduisent éternellement en cycles déterminés. Les arts et les sciences naissent et périssent pour renaître et périr. Comme tous les êtres, l'homme subit le joug de causes nécessaires; il n'est qu'un phénomène parmi d'autres phénomènes (2).

Il faut donc voir derrière les courtes allusions de Jean de Meung toute cette effervescence des sciences grecques et arabes en terre chrétienne. C'est dans ce milieu que s'inscrit sa vision du monde. Il est loin cependant d'avoir les audaces d'un Siger de Brabant ou d'un Boëce de Dacie. A côté des averroïstes, il fait figure d'orthodoxe, lui qu'on a parfois considéré comme un précurseur des Encyclopédistes. S'il fait allusion à la périodicité de l'Univers, il s'en tient au retour du ciel à sa configuration initiale et laisse de côté le nécessitarisme rigoureux qu'un Aristote, un Averroès, un Siger de Brabant en déduisaient, pour le monde sublunaire. Il a soin d'affirmer que l'Univers a commencé : « Pour venir au point dreitement, Ou Deus le fist prumierement », qu'il finira, que l'influence des astres sur la terre n'enlève pas à l'homme sa liberté et sa personnalité.

Ni Platon ni Aristote ne fixent la durée exacte de la grande

(1) Voir particulièrement : *Metaphysica*, lib. XI, cap. IX; éd. Didot, t. II, p. 606; — *De Generatione et Corruptione*, lib. II, cap. XI; éd. Didot, t. II, p. 467.

(2) P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin* (*Les Philosophes belges*, VI), Louvain, 1911, pp. 171 et ss.

année. Macrobe veut qu'elle soit de quinze mille ans (1). La plupart des auteurs du XIII[e] siècle parlent d'une durée de trente-six mille ans (2) : Albert le Grand, Jean de Holywood, Guillaume d'Auvergne, etc. Ce dernier combat cette théorie avec vigueur. Son témoignage est instructif et jette des lumières sur notre texte. Je crois devoir le citer :

Primum igitur ponam tibi opiniones antiquorum. Haec ergo est opinio Astronomorum et quorumdam Poetarum, quod anno quem vocant annum vertentem, fiat renovatio Universi et erunt omnia sicut fuerunt in ipso principio creationis Universi, et current omnia saecula cursu eodem secundo anno, quo currerunt primo, et revertentur res eaedem ad saecula sua... Annus autem iste, ut eis visum est, continet *36 millia annorum* et hoc est quoniam secundum *probationem Ptolemaei* unaquaeque stellarum fixarum movetur singulis centum annis uno gradu... *Annus igitur magnus stellarum fixarum 36 millia continet annorum.* De Planetis vero septem idipsum sentiunt, quia eodem numero annorum ad statum suum primitivum absque ulla diversitate revertuntur... (3)

16823 C'est li ceaus qui cueurt si a point
Que d'erreur en son cours n'a point :
Aplanos pour ce l'apelerent
Cil qui point d'erreur n'i trouverent.

Le ciel des étoiles fixes est appelé « aplanos » (ἀπλανός, non-errant), par opposition aux orbes *planétaires* (πλάνος, errant). Les scolastiques usent de la même appellation :

Macrobe :

Ergo universi mundani corporis novem sunt. Prima ella stellifera quae proprio nomine cœlum (4) dicitur et ἀπλανός apud Graecos vocatur... (5)

(1) « Ergo sicut annus lunae mensis est, et annus solis duodecim menses, et aliarum stellarum hi sunt anni, quos supra rettulimus, ita *mundanum annum quindecim milia annorum*, quales nunc computamus, efficiunt » (Macrobe, *In Somn. Scipionis*, lib. II, cap. xi; éd. Eyssenhardt, p. 622).

(2) « ... quod luna viginti octo diebus peragit circulum, Saturnus in triginta fere annis, et *stella fixa in tringinta sex millibus* annorum, hoc contingit quia in tali proportione quantitatis, quantitas circuli unius superat circulum alterius » (Albert le Grand, *II Sentences*, dist. 15, art. 3; éd. Borgnet, vol. XXVII, p. 275. Cf. Duhem, II, p. 222).

(3) Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, Pars II[a], Primae Partis, cap. xvi; éd. Reims, 1674, t. I, p. 707.

(4) L'orbe des étoiles s'appelle proprement *le ciel*. C'est bien ainsi que Jean de Meung le nomme : « Dou *ciel* ne me dei je pas plaindre. »

(5) Macrobe, *In Somnium Scipionis*, lib. II, cap. iv ; éd. Eyssenhardt, p. 597.

JEAN DE SALISBURY :

Socrates... vidit offerri cignum, collum inserentem cœlo, rostro tangentem sydera, regionem quae *aplane* dicitur penetrantem (1).

Guillaume d'Auvergne, comme plusieurs autres auteurs, appelle ainsi un neuvième ciel, qu'il place au-dessus de celui des étoiles fixes et qui est principe du mouvement diurne (2). De même Albert le Grand, et il a soin de nous avertir que les étoiles sont dites fixes non parce qu'elles sont immobiles, mais parce qu'elles gardent toujours entre elles la même distance (3).

De la sphère des étoiles fixes, Dame Nature nous fait descendre aux orbes planétaires :

16833 Ne me plaing des set planetes,
Cleres e reluisanz e netes
Par tout le cours de sei chascune.
Si semble il aus gens que la lune
Ne seit pas bien net ne pure,
Pour ce qu'el pert par leus ocure (4).

Cette obscurité partielle de la lune (figura obscuritatis) paraît avoir préoccupé aussi les scolastiques. Albert le Grand en parle dans le *De Cœlo et Mundo*, et il en donne la cause :

... quod autem de idolo quod apparet in luna, faciemus mentionem, sciendum quod causa idoli non est illa quae dicta est ab Antiquis,

(1) JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, lib. II, cap. XVI; éd. Webb, t. I, p. 96.

(2) GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Universo*, Pars I^{a}, Partis I^{ae}; éd. Reims, 1674, t. I, p. 646. CHALCIDIUS, *Commentarius in Timaeum Platonis*, cap. LXXI; éd. Mullach, p. 197 : « ... ultimum vero, et vicinum *aplani* stellisque adhaerentibus ei, Saturnium sidus ».

(3) « Non fixarum ideo quia non moveantur, sed ideo fixarum quia imagines et distantias situs ad invicem non mutant, ut probatur in Almagesti » (ALBERT LE GRAND, *II Sentences*, tract. 15, cap. III; éd. Borgnet, t. XXVII, p. 275). La durée de 36.000 ans attribuée à la grande année dénonce l'influence de Ptolémée. Le texte de Guillaume d'Auvergne cité plus haut l'indiquait. L'Almageste, en effet, fixe à un degré en cent ans le mouvement des étoiles fixes d'occident en orient, soit un tour complet en 36.000 ans. On a ensuite identifié — particulièrement les Arabes — la période nécessaire à tous les astres pour reprendre leur configuration initiale au temps que prend l'orbe des étoiles pour revenir à son point de départ.

(4) Remarquons qu'il ne s'agit pas du croissant ou du quartier de la lune, mais de la figure qu'on y remarque et qui est, comme on le sait, due à ses montagnes ! Jean de Meung connaît très bien les causes des éclipses de lune : voir 4783-4792.

quod scilicet luna sit *sicut speculum*... Si enim hoc esset, tunc lumen quod est in luna esset per *reflexionem* factam ad ipsam sicut ad speculum, et non per imbitionem luminis solis in profundum ejus : et *hoc nos improbamus*. Sed dicimus quod haec figura est de natura lunae quae naturae terrestris est (1).

Cette explication, qu'Albert le Grand rejette ici, paraît bien être celle que Jean de Meung rapporte. Celui-ci, en effet, explique cette obscurité partielle de la lune par les *différentes réflexions* des deux substances qui, selon lui, la composent :

16839 Mais c'est par sa nature double
Qu'el pert par leus espesse e trouble
D'une part luist, d'autre part cesse
Pour ce qu'ele est clere e espesse ;
Si li fait sa lueur perir
Ce que ne peut pas referir
La clere part de sa substance
Les rais que li solauz i lance.

16847 Ainz s'en passent par mi tout outre ;
Mais l'espesse lueur demoutre,
Qui bien peut aus rais contrester
Pour sa lumiere conquester.

16871 Ausinc la lune en sa part clere,
Don ele est semblable a s'espere,
Ne peut pas les rais retenir,
Par quei lueur li puist venir,
Ainz passent outre; mais l'espesse,
Qui passer outre ne les laisse,
Ainz les *refiert* forment arriere,
Fait a la lune aveir lumiere :
Pour ce pert par leus lumineuse
Et par leus semble tenebreuse.

La partie de la lune qui est faite de substance « clere » ne peut pas réfléchir les rayons du soleil; c'est pourquoi elle paraît sombre. Au contraire, celle qui est faite de substance « espesse » les renvoie; c'est pourquoi elle est brillante. On trouve une explication analogue dans le *De Imagine Mundi* d'Honorius d'Autun :

... quod autem quasi nubecula in ea (Luna) videtur, ex aquae natura

(1) ALBERT LE GRAND, *De Cœlo et Mundo,* lib. II, tract. 3, cap. VIII; éd. Borgnet, t. IV, p. 133.

creditur. Dicitur enim si aqua permista non esset, terram ut sol illustraret (1).

16881 E la part de la lune ocure
Nous represente la figure
D'une trop merveilleuse beste ;
C'est d'un sarpent qui tient sa teste
Vers occident adès encline,
Vers orient sa queue afine ;
Seur son dos porte un arbre estant,
Ses rains vers orient estent,
Mais en estendant les bestourne ;
Seur ce bestourneiz sejourne
Uns on seur ses braz apuiez
Qui vers occident a ruiez
Ses piez e ses cuisses andeus,
Si come pert au semblant d'eus.

Albert le Grand donne une description presque identique :

... in quantum nos considerare potuimus ad visum, diligenti et frequenti consideratione, videtur nobis umbra haec esse ex parte orientis versus inferiorem arcum lunae, et habere figuram draconis convertentis caput ad occidentem, et caudam ad orientem revolventis ex parte inferioris arcus, cujus cauda in fine non est acuta, sed lata *per modum folii*, habentis tres portiones circuli ad se invicem conterminatas, in cujus draconis dorso erigitur *figura arboris*, cujus rami a medio stipite obliquantur inferiori parte lunae versus orientem; et super obliquum stipite ejus per ulnas et caput appodiatum est *homo*, cujus crura descendunt a superiori parte lunae versus partem occidentalem, in qua figura electores maximas vires constituunt (2).

16895 Mout font ces planetes bone euvre :
Chascune d'eles si bien euvre
Que toutes set point ne sejournent ;
Par leur *doze maisons* s'en tournent
E par touz leur degrez s'en cueurent,
E tant con deivent i demeurent.

Les douze « maisons » par lesquelles passent les planètes sont les douze signes du zodiaque. Tous les traités d'astronomie sont naturellement amenés à en parler en décrivant le

(1) Honorius d'Autun, *De Imagine Mundi*, lib. I, cap. LXIX; Migne, 172, col. 138 c.

(2) Albert le Grand, *De Cœlo et Mundo*, lib. II, tract. 3, cap. VIII; éd. Borgnet, vol. IV, p. 188. Ce texte est cité par E. Langlois dans les notes de son édition, vol. IV, p. 306. Voir aussi Paget Toynbee, *Note*, dans *Romania*, XXIV (1895), p. 277.

cours des astres (1). On sait que le zodiaque désigne — du moins pour les Anciens — une zone céleste *idéale*, large d'environ dix-huit degrés, qui fait le tour du ciel parallèlement à l'écliptique, et dans laquelle se produisent les mouvements apparents des planètes. Il est divisé en douze parties égales de trente degrés chacune, qu'on appelle signes, et que l'on désigne par les noms des constellations les plus rapprochées. Ces noms sont exprimés dans les deux vers mnémotechniques suivants, courants au moyen âge :

> Sunt Aries, Taurus, Gemini, Cancer, Leo, Virgo
> Libraque, Scorpius, Arcitens, Caper, Amphora, Pisces.

16901 E pour bien la besoigne faire,
Tournant par mouvement contraire,
Seur le ciel chascun jour aquierent
Les porcions qui leur afierent
A leur cercles enteriner.

Nous avons vu que les planètes tournent autour de la terre d'occident en orient, tandis que le mouvement diurne causé par le ciel des étoiles est d'orient en occident.

16906 Puis recomencent senz finer.
En retardant dou ciel le cours,
Pour faire aus elemenz secours ;
Car, s'il poait courre a delivre (le ciel)
Riens ne pourrait desouz lui vivre.

Le mouvement des planètes opposé à celui du ciel « porte secours aux éléments ». Si le ciel des étoiles fixes pouvait tourner librement, la rapidité de son mouvement détruirait toute vie dans la région sublunaire. Cette idée est aussi exprimée par les scolastiques amateurs d'astronomie :

> ... quare autem sphaerae planetarum moveantur contra incessum primi mobilis, ut dictum est supra, a *diversis* diversae assignantur rationes. Quidam enim dicunt quod hoc fit ad retardandum motum primi mobilis : nisi enim, ut dicunt, motus ille retardaretur, propter nimiam sui velocitatem, totum frangeretur, vel jam diu fractum esset. Alii autem dicunt quod hoc propter homines fit et animalia quae sunt supra terram : quia si motus primi mobilis qui est cum tanto desiderio

(1) Dans Alain de Lille, une couronne de douze gemmes représente les douze signes du zodiaque. *De Planctu Naturae;* Migne, 210, col. 434-435.

non haberet aliquam retardationem, *nunquam posset aliquid crescere super terram, nec homines possent vivere* (1).

16911 Li beaus solauz qui le jour cause,
Qu'il est de toute clarté cause
Se tient ou milieu come reis,
Trestouz reflambeianz de rais.
Ou mileu d'eus a sa maison.

Jean de Meung situe donc le soleil au milieu des planètes. Cette question de la place du soleil a été très discutée. Elle fournit la matière de longs développements à Macrobe, à Chalcidius, aux Arabes et à la plupart des philosophes des XIIe et XIIIe siècles. Deux théories sont en présence. L'une qui arrive aux Latins sous l'autorité d'Aristote, place le soleil immédiatement au-dessus de la lune; l'autre qui s'inspire de la fameuse théorie des excentriques et épicycles de Ptolémée, fait de Mercure et Vénus des satellites du soleil qui tantôt sont au-dessus de lui, tantôt au-dessous. Ce problème est un des points névralgiques des discussions entre « physiciens » et « mathématiciens ». A la fin du XIIIe siècle, ceux-ci devaient l'emporter. Jean de Meung paraît s'inspirer ici directement de Macrobe; il y a ressemblance même dans les termes :

... deinde subter, *mediam fere* regionem sol optinet, *dux* et *princeps* et moderator luminum reliquorum (2).

Albert le Grand expose les mêmes idées dans un chapitre du *De Cœlo et Mundo* (3). Il tente d'y démontrer en outre que tous les astres reçoivent leur lumière du soleil, et que si celui-ci n'était pas situé au centre des orbes planétaires, tous les êtres du monde sublunaire périraient :

... sed post, sapiens natura per ingenium hoc ordinavit, ut sphaera quae pauciores habet motus (la sphère du soleil) et ejus stella magis habet calcatum et vivificum lumen, sita sit *in medio*, ne ex nimia distantia ipsius, praejudicium generetur omnibus quae generata sunt per ipsum in inferioribus : frigescerent enim omnia inferiora si fons calo-

(1) Albert le Grand, *Isagoge in Libro de Cœlo et Mundo*; éd. Borgnet, t. V, p. 470.

(2) Macrobe, *Comment. in Somnium Scipionis*, lib. I, cap. xvii; éd. Eyssenhardt, p. 552. C'est le texte même du Songe de Scipion de Cicéron. Il est cité par E. Langlois, vol. IV, p. 306.

(3) *De Cœlo et Mundo*, lib. II, tract. 3, cap. vi; éd. Borgnet, t. IV, p. 182.

ris quasi pater generans omnia, nimis elongaretur ab ipsis ; sicut et nimis calescerent, si nimis appropinquarent. Et ideo posuit ipsum *natura sagax* in medio, sicut egregii in philosophia viri tradiderunt (1).

Or c'est bien ce que dit Jean de Meung, avec cette différence que pour lui, à travers la nature, c'est Dieu lui-même qui a voulu situer le soleil au centre des planètes :

16916 Ne ce n'est mie senz raison
Que Deus li beaus, li forz, li sages,
Vost que fust ileuc ses estages ;
Car, s'il plus bassement courust,
N'est riens qui de chaut ne mourust ;
E s'il courust plus hautement,
Freiz meist tout a dannement.

On trouve la même idée dans Macrobe :

Cur vero et temperatio mundi dictus sit (le soleil), ratio in aperto est. Ita enim non solum terram sed ipsum quoque cœlum, quod vere mundus vocatur, temperari sole certissimum est, ut extremitates ejus, quae a via solis longissime recesserunt omni careant beneficio caloris et una frigoris perpetuitate torpescant (2).

16923 La départ sa clarté comune
Aus esteles e a la lune.
16911 Li beaus solauz qui le jour cause,
Qu'il est de toute clarté cause.

Placé au centre des planètes, le soleil est cause de toute illumination. Albert le Grand consacre un chapitre de son *De Cœlo et Mundo* à cette question : « Et est digressio declarans qualiter stellae omnes illuminantur a sole. » Il conclut en ces termes :

His autem rationibus... dicimus cum illustribus viris, quod omnis stella cœli illuminatur a sole sicut luna.. (3)

(1) « Sicut egregii in philosophia viri tradiderunt », dit-il. De telles affirmations nous invitent à apporter beaucoup de discrétion dans la détermination de la filiation des textes. Ces doctrines remontent aux « auteurs » anciens, et elles constituent le patrimoine intellectuel commun. Albert est cependant un excellent représentant.

(2) Macrobe, *Comment. in Somnium Scipionis*, lib. I, cap. xx; éd. Eyssenhardt, p. 565.

(3) Albert le Grand, *De Cœlo et Mundo*, lib. II, tract. 3; éd. Borgnet, t. IV, pp. 181-183.

Macrobe, au contraire, ne fait dépendre du soleil que l'illumination de la lune :

Haec enim ratio facit lunam non habere lumen proprium, ceteras omnes stellas lucere suo... (1)

16943 E face avrait trop tenebreuse,
S'el n'avait la clarté joieuse (la nuit)
Des cors dou ciel reflambeianz,
Par mi l'air ocurci raianz
Qui tourneient en leur esperes,
Si con l'establi Deus li peres.
La font *entr'aus leur armonies*,
Qui sont *causes des melodies*
E des diversitez de tons
Que par acordances metons
En toutes manieres de chant.
N'est riens qui par celes ne chant.

L'idée d'un concert produit par les mouvements des orbes célestes a exercé une grande séduction sur les Anciens (2). Aristote l'attribue aux pythagoriciens et consacre tout un chapitre du *De Cœlo* à la réfuter (3). Au livre VI de *la République*, Cicéron en fait un exposé, et Macrobe est naturellement amené à en traiter dans le commentaire qu'il en donne. Il n'emploie pas moins de quatre chapitres à en reconstituer l'histoire, un peu romancée à la vérité. On y trouve des développements compliqués sur le rapport de nos intervalles musicaux avec les distances respectives des orbes célestes à la terre (4). Albert le Grand ne veut rien entendre de ces théories. Ces idées sont fausses, dit-il, et la preuve en est que nous n'entendons rien :

Dicere autem cœlestia sonare propter similitudinem acceptam in inferioribus sonantibus, et non discerni sonum eorum propter consuetudinem, *ridiculosum* est omnino... His ergo sic se habentibus, dicimus constanter sententiam istam esse falsam. Et signum hujus est quia non

(1) Macrobe, *In Somnium Scipionis*, lib. I, cap. xix ; éd. Eyssenhardt, p. 560.

(2) Voir Th.-H. Martin, *Études sur le Timée de Platon*, Paris, 1840, t. II, p. 39. Paul Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, dans *Mémoires de la Société des Sciences physiques et naturelles de Bordeaux*, 4e série, t. I, 1893, Appendice 5, pp. 327 et s.

(3) Aristote, *De Cœlo*, lib. II, cap. ix; éd. Didot, II, p. 399.

(4) Macrobe, *Comment. in Somnium Scipionis*, lib. II, cap. i-iv; éd. Eyssenhardt, pp. 581-599.

audimus sonum illum... Nulla enim causa rationalis hujus est, *nisi quia non sonant omnino* sicut patet ex praedictis (1).

Dans le *De Planctu Naturae*, les astres sont figurés par des pierres précieuses dont les mouvements circulaires produisent une musique délicieuse (2). Le *De Erroribus Philosophorum* (3) attribue à l'arabe Alkindi une théorie qui fait dépendre tous les événements de la terre des harmonies célestes : « Ait (Alkindi), in capitulo de Theorica passibilium, quod omnia quae sunt et fiunt et contingunt in mundo elementorum, a cœlesti harmonia sunt causata. »
Il s'agit donc là encore d'un lieu commun.

A titre de transition entre le ciel et le monde sublunaire, voyons ce que Jean de Meung dit des comètes et des phénomènes de ce genre :

18535 Encore euvre plus l'influence
Des ceaus, qui tant ont grant poissance
Par mer e par terre e par air :
Les cometes font il pareir,
Qui *ne sont pas es ceaus posees,*
Ainz sont par mi l'air embrasees ;
E po durent puis qu'eus sont faites.

Les comètes ne naissent pas au sein des sphères célestes; allumées dans l'air, elles sont des phénomènes du monde sublunaire. Jean doit subir ici l'influence d'Aristote. D'après le Stagyrite, en effet, les comètes se forment au sein de l'air et

(1) Albert le Grand, *De Cœlo et Mundo*, lib. II, tract. 3, cap. x (tout le chapitre); éd. Borgnet, vol. IV, pp. 192-193. Cette théorie était du nombre des superstitions qu'Albert ne pouvait pas supporter. « Auctor autem hujus sententiae Pythagoras fuit, et dictus est ab eo *stulte* et *superfluitate ignorantiae* et *dementiae in aliis...* » On ne devra donc pas être surpris de rencontrer cette idée dans les œuvres en langue vulgaire. Dans l'*Histoire littéraire de la France* (t. XXIII, p. 313), Victor Le Clerc, commentant un passage de l'*Image du Monde* où il est question des harmonies célestes, écrit : « Dans le long chapitre sur les sept planètes... se trouve enfin, comme pour annoncer un poète, cette gracieuse pensée qui ne paraît venir d'aucun texte latin, sur l'harmonie musicale des corps célestes, dont les sons mélodieux ne sont plus entendus aujourd'hui que des petits enfants. » Il est possible que les écrits en langue latine ne parlent pas des « petits enfants »... Mais l'idée d'un concert produit par les astres en mouvement est un lieu commun.

(2) Migne, 210, col. 434-435.

(3) Voir P. Mandonnet, *Siger de Brabant* (*Les Philosophes Belges*, VII), *Textes*, Louvain, 1908, p. 18.

du feu qui avoisinent l'orbe de la lune. Elles proviennent de vapeurs condensées, embrasées par le contact du feu supérieur (1). Albert le Grand nous renseigne encore abondamment sur cette question. Il consacre tout un traité des « Météores » à l'explication des comètes et de leur influence. Il y réfute les théories de plusieurs « anciens et modernes », rapporte les doctrines arabes — celles d'Avicenne, d'Algazel, Alphagranus, Albumasar — qui expliquent aussi les comètes par des vapeurs embrasées dans les régions supérieures de l'air et du feu. Puis il conclut ainsi :

Dico ergo quod cometes nihil aliud est quam vapor terrestris grossus, cujus partes sibi multum conjacent, paulatim ascendens *ab inferiori parte aestus ad superiorem* partem ejusdem, ubi *concavitatem ignis* contingit et ibi diffusus est et inflammatus (2).

Il ajoute, rapportant la pensée d'Aristote :

Dico ergo quod stellae habentes comas, efficienter et secundum locum suae generationis sunt *prope aerem inflammatum* ex vicinitate ignis qui continet materiam remote et ipsum cometem. Aerem dico propinquum igni qui in se continet calorem ignis (3).

Certains veulent que les comètes présagent la mort des princes. Le sentiment démocratique de Jean de Meung s'insurge contre pareille superstition :

18541 E po durent puis qu'eus sont faites,
Don maintes fables sont retraites :
Les morz aus princes en devinent
Cil qui de deviner ne finent.
Mais les cometes plus n'aguietent
Ne plus espessement ne gietent
Leur influences ne leur rais
Seur povres omes que seur reis,
Ne seur reis que seur povres omes.

Même idée aux vers 18897-18914.

Albert le Grand s'est aussi posé la question de savoir si les comètes annoncent la mort des rois et des princes : « Et est

(1) Aristote, *Meteor.*, lib. I, cap. iii; éd. Didot, t. III, p. 555.
(2) Albert le Grand, *Meteor.*, lib. I, tract. 3, cap. v; éd. Borgnet, t. IV, p. 502.
(3) *Ibidem*, p. 506.

digressio quare cometae significant mortem potentum et bella (1). » « Hoc enim dicunt Philosophi », dit-il.

En somme, Jean de Meung ne fait que toucher des problèmes longuement développés dans les traités d'astronomie et les systèmes du monde étudiés de son temps. Il n'est pas le seul à introduire ainsi dans une œuvre littéraire des dissertations scientifiques. Dans l'*Anticlaudianus*, la description du voyage que Prudence fait à travers l'espace donne à Alain de Lille l'occasion de montrer ses connaissances astronomiques (2). De même Jean de Garlande dans le *Morale Scolarium* (3). Les œuvres en langue vulgaire se plaisent à faire la description des cieux.

N'allons pas croire cependant que les hommes du moyen âge ont pris toutes ces explications et ces hypothèses pour des *conclusions infaillibles*, et qu'ils n'en ont pas vu la faiblesse. Albert le Grand lui-même nous met en garde contre la tentation d'accorder à ses conceptions une confiance exagérée : « Est autem attendendum quod non puto unquam fuisse comprehensos ab aliquo mortalium omnes motus cœlorum (4). » Saint Thomas exprime souvent des idées analogues. La théorie des excentriques et des épicycles, dit-il, semble rendre raison des phénomènes apparents, mais on pourrait peut-être expliquer les faits autrement :

(1) Albert le Grand, *Meteor.*, lib. I, tract. 3, cap. v; éd. Borgnet, vol. IV, pp. 507-508.

(2) Hic legitur quae sit coelestis sphaera, quis axis.
. . . .
Quis Lunae motus, quis Solis sphaera, quis orbis
Mercurii, Veneris quae semita, quae via Martis,
Quae mora Saturnum retinet, quo limite currit
Stella Jovis, totusque vagos quis circulus aequat;
Quis sursum tendens egressa cuspide Terram
Exit, et in Terra nescit defigere centrum.

Anticlaudianus, lib. IV, cap. 1; Migne, 210, col. 510-511, vers 266.

(3) Vita... haec... facit illa loqui simulacra
Cur sol pallescit, cur luna nigrescit
Quid mare compescit, quo motu terra patescit
Unde venit grando, nix, imber, fulmina, quando,
Estas longando luces et hiemps breviando.

Morale Scolarium; éd. L. J. Paetow, *Morale scolarium of John of Garland* (*Memoirs of the university of California*, vol. IV, n° 2), Berkeley, 1927, p. 1214.

(4) Albert le Grand, *Metaphysica*, lib. II, tract. 2, cap. xxv; éd. Borgnet, vol. VI, p. 653.

... dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum *sufficienter* aliquam radicem : sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus cœli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, *non* quae *sufficienter* probet radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur *ratio excentricorum et epicyclorum* ex hoc quod hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cœlestes : *non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent* (1).

LE MONDE SUBLUNAIRE

Les penseurs du moyen âge, à la suite des Anciens, surtout d'Aristote, ont cru presque unanimement à une influence décisive des corps célestes sur les êtres du monde sublunaire. Nous l'avons déjà dit : les phénomènes, les naissances, les destructions, les cataclysmes qui se produisent sur le globe terrestre dépendent des évolutions astrales. Jean de Meung, qui s'est révélé si bien renseigné sur l'astronomie, n'a pas manqué. on le présume, de disserter sur la composition des corps terrestres et sur leurs rapports avec les mouvements des cieux. Reprenons le discours de Dame Nature :

16955 E muent (les corps célestes) par leur influences
Les accidenz e les sustances
Des choses qui sont souz la lune.

17506 Toujourz feront li cors celestre
Selonc leur revolucions
Toutes leur transmutacions,
E useront de leur poissances,
Par necessaires influences,
Seur les particulieres choses
Qui sont es elemenz encloses.

. . . .

Car toujourz choses engendrables
Engendreront choses semblables.
19511 Don il (Dieu) fist Nature menistre,
Qui touz les biens i amenistre
Par l'influence des esteles
Car tout est ordené par eles.

(1) S. THOMAS, *Summa Theologica*, Ia Pars, qu. 32, art. 1, ad 2 ; éd. Léonine, t. IV, p. 350.

Les tempêtes, les orages, les marées, etc., tout cela est régi par les circulations des astres : vers 18931-18967.

Aristote professe cette dépendance avec une particulière rigueur (1). On sait que sa doctrine du retour éternel s'étend au monde sublunaire. Les aristotéliciens du XIIIe siècle, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, etc., enseignent aussi que les mutations terrestres s'opèrent sous l'action des cieux. « Et ideo motus horum inferiorum corporum qui sunt varii et multiformes reducuntur in motum corporis cœlestis sicut *in causam* », écrit saint Thomas (2). On pourrait trouver pareille affirmation dans une infinité de textes scolastiques. Elle est devenue un lieu commun dont s'emparent les écrivains en langue vulgaire. En voici un exemple entre tant d'autres :

Toutes diversitez qui sont
Es gens qui diversiteiz ont,
Soit de courage ou de faiture
Et quanqu'il avient par nature
En plantes, n'en erbes, n'en bestes,
Avient par les vertus celiestres
Que Dieus as estoiles donna
Quand le monde premier forma (3).

16957 Par leur diversité comune (l'action des corps célestes)
S'espeissent *li cler element*,
Clers font *les espès* ensement ;
E *freit e chaut e sec e moiste*,
Tout ausinc come en une boiste,
Font *il en chascun cors venir*,
Pour leur parz ensemble tenir ;
Tout seient il contrariant,
Les vont il ensemble liant ;
Si font pais de quatre anemis
Quant si les ont ensemble mis.

Le monde sublunaire est le domaine des quatre éléments :

(1) Voir en particulier *De Generatione et Corruptione*, lib. II, cap. x et xi; éd. Didot, t. II, pp. 464-467, *Meteorologica*, lib. I, cap. ii; éd. Didot, t. III, pp. 552-553.

(2) *Summa Theologica*, I^{a} Pars, qu. 115, art. 3; éd. Léonine, t. V, p. 542. Cf. P. Choisnard, *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres*, Paris, 1926.

(3) *Image du monde*, citée par *Histoire littéraire de la France*, t. XXIII, 1856, p. 315.

la terre et l'eau, qui sont des éléments opaques, l'air et le feu, qui sont des éléments clairs. Or ces quatre éléments n'existent pas sur terre à l'état pur. Tous les êtres que nous voyons contiennent une quantité plus ou moins grande de feu, d'air, d'eau et de terre. De plus, chacun des éléments est doué d'une qualité propre : la terre est sèche, l'eau est froide, l'air est humide et le feu est chaud. Tous les êtres de la terre, étant composés des quatre éléments, possèdent donc, à des degrés divers, ces quatre qualités ennemies : « *e freit e chaut e sec e moiste* ».

Ce sont là encore des idées très courantes dans la scolastique et qui remontent à l'antiquité, en particulier à la physique d'Aristote (1). En plusieurs endroits de ses œuvres : *Physique*, *De Cœlo*, *De Generatione et Corruptione*, etc., Aristote expose cette théorie de la composition *élémentaire* des corps et de la combinaison des qualités premières. W. D. Ross résume ainsi quelques chapitres du livre II du *De Generatione* :

All the homoeomerous bodies must contain *earth*, since earth predominates in the sublunary region in which alone they are found. All must contain *water*, since compounds must have a definite outline and water alone of the elements is readilyadaptable in shape, and since earth cannot cohere without moisture... And since compounds are made out of *contraries*, they must contain *air* and *fire*, the respective contraries of earth and water (2).

Chalcidius reprend les mêmes idées dans son *Commentaire au Timée*. Et il paraît bien en cela ajouter aux idées de Platon, celles d'Aristote. La philosophie de Chalcidius est d'ailleurs un mélange de platonisme, d'aristotélisme et de stoïcisme (3).

Sunt igitur vicina nobis omnia quidem quae sentiuntur : ignis, aer, terra, aqua... Est igitur in solido atque universo corpore tam ignis quam terra, et caeterae materiae, etc... (4)

Les Pères de l'Église exposent cette théorie dans leurs commentaires de la Genèse :

(1) Voir P. Duhem, *Le Système du Monde*, t. II, pp. 480 et s.

(2) W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1923, pp. 105-106.

(3) Voir B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie es Mittelalters*, B. 3, H. 6), Münster, 1902.

(4) *Comment. in Timaeum Platonis*, cap. CCCI; éd. Mullach, pp. 245-246. La doctrine est longuement exposée dans les chapitres suivants; éd. Mullach, pp. 246-249.

... Sic etiam *aridum* proprium est terrae eique peculiare... Aqua quidem habet propriam qualitatem, *frigiditatem*; aer vero *humiditatem* ; ignis autem *caliditatem* (1).

Elle se retrouve naturellement chez Macrobe (2). Boëce y fait allusion dans son *De Consolatione* :

Haec concordia temperat aequis
Elementa modis, ut *pugnantia*
Viribus cedant *humida siccis*,
Jungantque fidem *frigora* flammis,
Pendulus *ignis* surgat in altum
Terraeque graves pondere sidant (3).

Ajoutons quelques textes des XIIe et XIIIe siècles :

Elementa dicuntur quasi hyle, ligamenta, υλὴ autem est materia, ex quibus constant omnia scilicet *ignis*, *aer*, *aqua*, *terra*... Haec singula propriis qualitatibus quasi *quibusdam brachiis se invicem tenent*, et *discordem* sui naturam concordi fœdere vicissim commiscent (4).

... Quoniam igitur generationes sunt ex contrariis et in mixtis sunt extrema contrariorum, scilicet *frigidum siccum* quod est terra, et *frigidum humidum* quod est aqua; necesse est reliqua inesse scilicet *calidum* cum sicco, et calidum cum humido quae sunt ignis et aer (5).

On pourrait multiplier les textes indéfiniment. Mais ce serait sans profit. Retenons que Jean de Meung utilise une idée courante de la scolastique aristotélicienne.

La philosophie à laquelle Jean de Meung emprunte ses idées sur le monde ne s'arrête pas à une explication « naturaliste »

(1) S. BASILE, *Homilia IV in Hexaemeron*; MIGNE, 29, col. 89-90.

(2) Cf. M. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (*Beitrage z. Gesch. d. Philo. d. Mittelalters*, XIII, I), Münster, 1916.

(3) BOËCE, *De Consolatione Philosophiae*, lib. IV, m. 6; MIGNE, 63, col. 822; éd. H. F. Stewart et E. K Rand. *Bœthius Theological Tractates* (Loeb Classical Library), London-New-York, 1926, p. 354.

(4) HONORIUS D'AUTUN, *De Imagine Mundi*, lib. I, cap. III ; MIGNE, 172, col. 121 c.

(5) S. THOMAS, *Comment. in De Generatione et Corruptione Arist.*, lib. II, lect. 8; éd. Léonine. t. III, p. 292.

Comparer :

Car de quatre elemens contraires
Est fait le monde et ses affaires :
C'est le *feu, l'air, l'eve et la terre*...

Le Roman de Fauvel; éd. A. Langfors (Soc. des Anc. Textes Fr.), Paris, 1919, p. 109.

des choses. Dire que les êtres sont physiquement constitués des quatre éléments, ce n'est pas en fournir une explication proprement philosophique. Cette théorie physique ne saurait rendre compte des changements profonds que l'on observe sur la terre. Dans la substance de tout être soumis au changement, il faut, selon Aristote, reconnaître l'existence d'un principe par lequel cette chose peut être aujourd'hui et ne plus être demain, par lequel elle peut être de telle manière d'abord et de telle autre ensuite. Ce principe, c'est la forme. Mais il faut aussi admettre quelque chose qui soit le *sujet* du changement : un principe permanent, qui demeure sous les transformations successives. Cet autre principe est la matière. Tous les êtres terrestres sont donc des composés de *matière* et de *forme*. et seule cette composition peut rendre compte des changements qu'ils subissent (1). Nous allons trouver chez Jean de Meung de longs passages inspirés de cette théorie « hylémorphique » une des pièces maîtresses de la synthèse aristotélicienne.

15893 Nature qui pensait des choses
Qui sont desouz le ciel encloses,
Dedenz sa forge entree estait,
Ou toute s'entente metait
En forgier *singulieres pieces* (individus),
Pour continuer les *espieces*.

Ce passage se rapporte à la conception aristotélicienne de l'espèce et de l'individu. Selon Aristote, chaque être concret est la réalisation d'une idée. Il est une *forme* inscrite dans la *matière*. Cet individu qui s'appelle Socrate est une incarnation de la forme « homme ». Or, dans les êtres composés comme ceux du monde sublunaire, une même forme peut recevoir une infinité de réalisations individuelles. Il y a un nombre incalculable d'hommes qui ont existé, existent et existeront. Ils sont cependant tous la réalisation d'une même idée, d'une *forme commune* : l'idée d'homme. D'autre part, on constate que les individus passent, mais que les espèces demeurent. Ainsi des hommes meurent, mais d'autres naissent, si bien

(1) Cf. W. D. Ross, *Aristotle*, 167-176 et aussi 63-75. Pour saint Thomas, voir A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin* (*Les Grands Philosophes*), t. II, Paris, 1922. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* (*Études de Philosophie Médiévale*, XIV), Paris, 1931, pp. 167-226.

que l'espèce humaine se trouve toujours représentée (1). Comme dit Jean de Meung, les individus, *singulieres pieces*, continuent les espèces. Il développe longuement cette idée de la pérennité des espèces; par les naissances continuelles, Nature remplit les vides causés par la mort :

15899 Car les *pieces* tant *les font vivre*
Que Mort ne les peut aconsivre,
Ja tant ne savra courre après ;
Car Nature tant li va près
Que quant la Mort o sa maçue
Des *pieces singulieres* tue.
. . . .
Nes peut ensemble conceper ;
Car, quant l'une par deça hape,
L'autre par dela li eschape ;
Car, quant ele a tué le pere,
Remaint li fiz ou fille ou mere,

15965 Ainsinc Mort qui ja n'iert saoule,
Gloutement les *pieces* engoule ;
Tant les suit par mer e par terre
Qu'en la fin toutes les enterre.
Mais nes peut ensemble tenir,
Si qu'el ne peut a chief venir

15971 Des espieces dou tout destruire,
Tant sevent bien les pieces fuire ;
Car, s'il n'en demeurait que une,
Si vivrait la *forme comune*.

Selon Aristote, la seule éternité que l'on puisse attribuer aux choses du monde sublunaire est l'éternité de l'espèce. Cette pérennité est assurée par le devenir constant des individus. L'idée est reprise avec une force singulière par saint Thomas :

Est autem considerandum quod alio modo intentio *naturae* fertur ad corruptibiles et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur *esse de intentione naturae*, quod est *semper et perpetuum*. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione *naturae*, sed quasi ad aliud ordinatum. Alioquin eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, *bonum speciei est de principali intentione naturae*, ad *cujus conservationem naturalis generatio* ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper

(1) W. D. Ross, *Aristotle*, pp. 160 et s.

non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum; et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae (1).

Tant qu'il reste un individu, l'espèce se trouve représentée. Pour un écrivain du moyen âge, le phénix se présente comme un merveilleux exemple de la force avec laquelle la nature poursuit la conservation des espèces. Étant donné qu'en principe il ne peut jamais y avoir qu'un seul phénix, la nature l'a pourvu d'une faculté de reviviscence qui permet à la forme qu'il représente de ne pas disparaître :

E par le fenis bien le semble,
Qu'il n'en peut estre deus ensemble.
Toujourz est il un seus fenis,
E vit, anceis qu'il seit fenis
Par cinc cenz anz; au darrenier
Si fait un feu grant e plenier
D'espices e s'i boute e s'art.
Ainsinc fait de son cors essart (destruction).
Mais, pour ce qu'il sa fourme garde
De sa poudre, coment qu'il s'arde,
Uns autres fenis en revient,
Ou cil meïsmes, se devient,
Que Nature ainsinc resoucite,
Qui tant a *s'espiece profite*
Qu'ele perdrait dou tout son estre
S'el ne faisait cetui renaistre;
. . . .
C'est fenis la *comune fourme*
Que Nature es pieces refourme,
Qui dou tout perdue serait,
Qui l'autre vivre ne lairait.

Le phénix était un animal célèbre au moyen âge (2). On voyait dans cet oiseau un symbole de la résurrection. Il est permis de croire avec Albert le Grand qu'il n'a jamais existé ailleurs que dans l'imagination des mystiques. Je ne résiste pas au plaisir de rapporter ce que maître Albert en dit dans son *Traité des animaux*. D'autant moins que son texte ressemble fort à celui de Jean de Meung :

Phœnicem avem esse Arabiae in Orientis partibus scribunt hi qui

(1) *Summa Theologica*, Ia Pars, qu. 98, art. 1; éd. Léonine, t. V, p. 436.
(2) E. Langlois, *Origine et Sources du Roman de la Rose*, Paris, 1891, p. 165.

magis *theologica mystica* quam *naturalia* perscrutantur. Dicunt autem hanc avem sine masculo et sexus commixione *solam in sua esse specie*, et convenire in orbem, et trecentis quadraginta annis vivere solitariam... Cumque sentit se aetate gravari construit nidum in alta et abdita super limpidum fontem sita arbore ex thure et myrrha et cinnamomo et aliis aromatibus pretiosis, et ruit in nidum, et se radiis ferventibus objicit solis et illos resplendentia pennarum multiplicat donec ignis elicitur, et sic se cum nido *incendit*, et *incinerat* : dieque altero, dicunt vermem in cineribus nasci, qui, alis die tertia assumptis, infra paucos dies in avem pristinae figurae commutatur : et tunc avolat... *Et sicut dicit Plato, non sunt a nobis calumnianda quae libris sacrorum delubrorum conscripta referuntur* (1).

On en conclura que le sens critique de maître Albert n'était pas moins aigu que celui de Jean de Meung.

Pour que la perpétuité de l'espèce soit assurée, Nature a inscrit dans la constitution même des êtres un instinct de reproduction, par lequel ils cherchent à se survivre dans leurs descendants. Le plaisir charnel répond à cette loi de nature. Du reste, pour Jean de Meung, l'amour n'est en réalité que ce besoin de perpétuer l'espèce :

4403 Mais je sai bien, pas nou devin,
Continuer l'estre devin
A son poeir vouleir deüst
Quiconques a fame geüst,
E *sei garder en son semblable*,
Pour ce qu'il sont tuit *corrompable*,
Si que ja par succession
Ne fausist generacion;
Car, puis que pere e mere faillent,
Nature veaut que li fill saillent,
Pour recontinuer cete euvre,
Si que par l'un l'autre recueuvre.
Pour c'i mist Nature *delit*,
Pour ce veaut que l'en s'i delit
Que cil ouvrier ne s'en foïssent
E que cete euvre ne haïssent,

4419 Car maint n'i trairaient ja trait
Se n'iert *deliz* qui les atrait.

(1) Albert le Grand, *De Animalibus*, lib. XXIII, n° 96 ; éd. Borgnet, vol. XII, p. 500.

Ajouter ce passage où la même idée est clairement mise en relief :

6965 Car volentiers, non pas enviz
Mist Deus en c...... e en v..
Force de generacion,
Par merveilleuse *entencion*,
Pour *l'espiece* aveir toujourz vive
Par renouvelance naïve,
C'est par naissance recheable
E par cheance renaissable,
Par quei Deus la fait tant durer (l'espèce)
Qu'el ne peut la mort endurer,
Ausinc fist il aus bestes mues
Qui resont par ce soutenues,
Car, quant les unes bestes meurent,
Leurs *fourmes es autres demeurent.*

Cette idée du plaisir charnel ordonné au bien de l'espèce avait déjà été exprimée dans l'antiquité. Elle se trouve chez Aristote; elle se trouve aussi chez Lucrèce :

... Ipsaque deducit dux vitae dia voluptas
Et res per Veneris blanditur saecla propagent,
Ne genus occidat humanum (1)...

Mais il est à remarquer que dans notre texte la joie sensuelle est présentée comme répondant à une volonté du Créateur, « volentiers, non pas enviz (invitus) ». Dieu lui-même a attaché à l'œuvre de chair un plaisir qui incite les êtres à ne pas se dérober à la tâche de perpétuer l'espèce (2). Cette idée est souvent développée par saint Thomas. Il répète que la délectation du goût est ordonnée à la conservation de l'individu, tandis que le plaisir charnel est pour le bien de l'espèce. Voici un texte où, à l'occasion d'un problème de théologie, il exprime cette idée :

Delectationes autem proportionantur operationibus quorum sunt *perfectiones*... Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus *natura individui conserva-*

(1) *De Rerum Natura*, lib. II, vs. 172; éd. « Les Belles Lettres », t. I, Paris, 1920, p. 49.

(2) « La volupté n'est qu'un voile sous lequel la nature déguise ses fins, une amorce par où elle nous attire » (G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, 1912, p. 132). Réflexion très juste, à condition cependant qu'on

tur; et operationes pertinentes ad usum venereorum quibus *conservatur natura speciei* (1)...

Tous les êtres qui sont sur terre obéissent à cette loi de la conservation des espèces. Nature veille à ce que les destructions soient constamment réparées par des générations nouvelles :

16005 Mais Nature douce e piteuse,
Quant el veit que Mort l'envieuse,
Entre li e *corrupcion,*
Vienent metre a *destruction*
Quanqu'eus treuvent dedenz sa forge,
Toujourz martele, toujourz forge,
Toujourz ses pieces (individus) renouvele
Par *generacion nouvele*

Les termes de « *génération* » et « *corruption* » employés ici et dans les textes précédemment cités appartiennent au vocabulaire aristotélicien et ont un sens technique assez éloigné de celui que leur prête la langue moderne. Aristote a écrit un traité de la *Génération et de la Corruption* abondamment commenté au XIII[e] siècle, et qui était au programme de la Faculté des Arts, à Paris, vers 1255 (2). Ce traité tente de donner une explication philosophique des différents changements dont le monde sublunaire est l'objet. Un corps passe d'un lieu à un autre : il y a *mouvement local.* Son volume s'accroît : il y a *augmentation.* Ses qualités changent, de blanc il devient noir, par exemple : il y a *altération.* Enfin, composés de matière et de forme, *les êtres passent d'une forme à une autre*, par une réduction à la matière première; le bois qui devient cendre : c'est proprement ce qu'Aristote appelle *génération* :

16067 Qu'el se pourrait anceis tuer
Que les *espieces transmuer,*
Se tant ne fait qu'el les rameine
A leur *matire prumeraine* (3).

n'exagère pas le cynisme de Jean de Meung. Il ne fait qu'exprimer une idée philosophique très profonde.

(1) *Summa Theologica,* qu. 151, art. 3; éd. Léonine, t. X, 1899, p. 194.

(2) *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 227.

(3) L'expression correspondant à « matière première » est très rarement employée par Aristote (cf. W. D. Ross, *Aristotle,* p. 168), bien que ses commentateurs l'aient regardée comme une pièce maîtresse de son système. Elle paraît familière à Jean de Meung. Nous avons là un indice que l'aristotélisme dont il s'inspire est celui des maîtres ès arts du XIII[e] siècle.

Mais un tel changement est en même temps une corruption. Car la génération et la corruption sont les deux sens opposés d'un même mouvement. Considéré par rapport à la forme disparue, ce changement prend le nom de corruption; en regard de la forme nouvellement acquise, il est une génération. Toute génération implique une corruption et inversement. « Generatio unius, corruptio alterius », dit le vieux principe aristotélicien, constamment repris par les scolastiques (1).

Il faut aussi attribuer ce sens précis aux nombreux emplois des termes *engendrer*, *corruptible*, etc., dans notre texte :

19062 Quanque je faz est *corrompable.*
19087 Par nature estes *corrompable.*
19097 Ja n'i vaudra *corrupcion.*
19101 Don fait estes e *engendré.*
19104 Ne de *corrupcion* quité.
19981 Plus vous di, nou tenez a fables,
Qu'eus ne sont mie *corrompables.*
20353 Ci n'a chose qui seit estable
Quanqu'il i vit est *corrompable.*
18971 Car quanque la lune a souz sei
Est *corrompable*, bien lou sai, etc., etc.

Les transformations substantielles s'opèrent ordinairement sous l'action de la nature; l'art (au sens large, défini plus haut) peut aussi les réaliser en faisant agir artificiellement les forces naturelles :

16083 Nepourquant, c'est chose notable,
Alkimie est art veritable :
. . . .
Car, coment qu'il aut des espieces,
Au meins les singulieres pieces,
En sensibles euvres soumises,
Sont muables en tant de guises
Qu'eus peuent leur complexions
Par diverses digestions
Si changier entr'aus que cist changes
Les met souz espieces *estranges*
E leur tost *l'espiece prumiere*
Ne veit l'en coment de fouchiere
Font cil e *cendre* e *veirre* naistre.

(1) W. D. Ross, *Aristotle*, pp. 98-108. « Nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma separatur a materia » (S. Thomas, *Summa Theologica*, Iª Pars, qu. 9, art.2; éd. Léonine, t. IV, p. 91).

Ce n'est pas à dire que l'art puisse par ses seules forces transformer les espèces. Mais il fait agir artificiellement les forces de la nature et provoque ainsi des transformations substantielles. C'est la doctrine courante en scolastique :

> ... Nihil prohibet arte fieri aliquid cujus forma non est accidens, sed *forma substantialis*, sicut arte possunt produci ranae et serpentes; talem enim formam non producit ars virtute propria, sed virtute *naturalium principiorum* (1).

Aussi bien est-il courant en scolastique d'opposer l'indigence des procédés de l'art à la fécondité merveilleuse de la nature : celle-ci change les formes substantielles, tandis que l'art n'agit que sur les accidents :

> Ars autem deficit ab operatione naturae quia natura dat formam substantialem quod ars non potest; sed omnes formae artificiales sunt accidentales, nisi forte apponendo proprium agens ad propriam materiam, sicut ignem combustibili; per quem modum a quibusdam quaedam animalia per putrefactionem generantur (2).

C'est dans ce contexte qu'il faut lire les développements de Jean de Meung sur l'indigence de l'art :

Car Art, combien qu'ele se peine
Par grant estuide e par grant peine
De faire choses queus qu'eus seient,
Queusque figures qu'eles aient,
Peigne, teigne, forge ou entaille
Chevaliers armez en bataille,

. . . .

Ja pour figures ne pour traiz
Ne les fera par aus aler,
Vivre, mouveir, sentir, paler.
Ou d'alkimie tant apreigne
Que touz metauz en couleur teigne,
Qu'el se pourrait anceis tuer
Que les espieces transmuer.

. . . .

Euvre tant come ele vivra,
Ja Nature n'aconsivra.

Mais ce ne feraient cil mie
Qui euvrent de sofisterie :

(1) S. Thomas, *Summa Theol.*, III^{a} Pars, qu. 75, art. 6, ad 1^{m}; éd. Léonine, t. XII, p. 173.

(2) *Ibidem*, III^{a} Pars, qu. 66, art. 4; éd. Léonine, t. XII, p. 66.

Travaillent tant come il vivront,
Ja Nature n'aconsivront.

Quelques vers de notre texte (en particulier 16113-16148) sont consacrés aux mutations chimiques : les « mixtions ». Tout cela est emprunté aux traités scolastiques et remonte aux *Météorologiques* d'Aristote, à sa *Physique*, au *De Cœlo et Mundo*, au *De Generatione et Corruptione*, etc., aux théories des Arabes Avicenne, Averroès, etc. E. Langlois, dans les notes de son édition, apporte comme sources des extraits du *Speculum Naturale* de Vincent de Beauvais, du *Breve breviarium*, de la *Summa perfectionis magisterii*, etc. Ces extraits éclairent le texte du *Roman de la Rose*, mais on ne peut leur attribuer une influence directe. Jean de Meung pouvait trouver les mêmes doctrines dans des œuvres scolastiques quelconques, soit chez Guillaume d'Auvergne, Robert Grosseteste, soit chez Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Roger Bacon, etc. (1). Cependant il est certain qu'elles doivent beaucoup aux théories aristotéliciennes.

Ce sont là les principaux développements de notre texte sur les doctrines cosmologiques. Nous sourions peut-être de cette vision du monde, tellement dépassée aujourd'hui. N'oublions pas cependant qu'elle est, en somme, le résumé de la cosmologie des Grecs, et que c'est ainsi que pendant plus de vingt siècles les plus grands penseurs ont vu l'Univers. Ces globes concentriques qui tournent autour de la terre entraînant leurs astres, ce monde sublunaire composé des quatre éléments, cette théorie de la matière et de la forme, celle des espèces et des individus, tout cela remonte aux conceptions des plus grands penseurs grecs, en particulier à la physique du Stagyrite. La cosmologie de Jean de Meung n'est que la cosmologie grecque révélée à l'Occident par Chalcidius, Boëce, Macrobe, surtout par Aristote, et qui est enseignée, au milieu du XIII[e] siècle, à la Faculté des Arts de l'Université de Paris.

L'idée d'introduire ainsi dans un roman des théories cosmiques peut nous paraître bizarre. Cependant, replacés dans leur

(1) Langlois le dit d'ailleurs : « Il est difficile d'indiquer avec certitude dans quel ouvrage Jean de Meung a trouvé ce qu'il dit des choses de l'alchimie, parce que les mêmes idées sont exprimées, souvent en termes semblables, dans plusieurs traités qui lui étaient accessibles » (E. Langlois, édition critique, vol. IV, p. 296).

contexte historique, ces longs développements offrent un grand intérêt pour l'historien. Ils lui révèlent un esprit. Le monde extérieur apparaît à Jean de Meung comme un organisme savamment articulé, ayant une autonomie propre et des lois déterminées. Il voit les êtres du monde avec leurs essences, leurs natures et les lois qui découlent de ces natures. Réglé dans ses mouvements, *déterminé* dans sa structure, l'Univers peut devenir objet de science. Il est un « cosmos », un *ordre* intelligible dont la raison humaine découvre l'agencement et fournit l'explication rationnelle. *Le déterminisme grec est entré chez les Latins.* Les erreurs de fait que contient cette cosmologie ne doivent pas nous dissimuler l'esprit qui inspire de telles conceptions; par rapport aux siècles précédents, cette idée d'une étude proprement scientifique de la nature était, pour l'Occident, une admirable conquête.

CHAPITRE III

L'HOMME

DESTIN ET LIBERTÉ

L'acceptation du naturalisme antique par les philosophes chrétiens n'était pas sans danger. Le déterminisme grec et arabe pouvait apporter à des esprits exigeants une satisfaction appréciable; mais il traînait avec lui, et comme liée à sa structure même, une doctrine particulièrement dangereuse pour le dogme chrétien : le fatalisme. Si tout l'Univers suit des lois rigoureuses, si les astres exercent sur le monde une action nécessaire, que devient la liberté humaine ? Le sort de l'homme n'est-il pas fixé par la conjonction des étoiles et son destin inscrit dans les cieux à l'heure de sa naissance ? Ou bien faudra-t-il renoncer à toute explication rationnelle de l'Univers ? Destin ! Hasard ! Où trouver le biais qui permettra de concilier ces deux extrêmes ? Problème angoissant pour tout homme qui pense. Énigme douloureuse que la plupart des Anciens avaient résolue en courbant le front devant la fatalité. « Ducunt volentem fata, nolentem trahunt », écrit Sénèque (1). Le Destin l'emporte; il n'y a qu'à se soumettre à ses lois inexorables et impassibles.

Le problème s'est posé aux penseurs occidentaux de la seconde moitié du XIII[e] siècle avec une particulière acuité. Il y provoqua une angoissante lutte d'idées. Nous en avons des témoignages nombreux : la crise averroïste, les condamnations de 1270 et 1277, les attaques dirigées contre la philosophie de saint Thomas, etc. De cette crise de croissance, Jean de Meung apporte aussi le témoignage. Les quelques centaines de vers qu'il consacre à la défense de la liberté humaine ne sont pas simple bavardage ou pure manie scolastique. A Paris, dans les milieux universitaires, le fatalisme arabe jouit d'une faveur inquiétante. Des maîtres ès arts enseignent que l'homme ne

(1) SÉNÈQUE, *Épîtres*, 107, 10.

saurait échapper à l'action nécessitante des astres et que la liberté humaine n'est qu'un mot. Avec la doctrine sur l'unité de l'intelligence, le fatalisme matérialiste est la thèse la plus généralement acceptée des maîtres parisiens hétérodoxes (1). Contre eux Jean de Meung proclame la souveraineté de la raison et la domination de l'homme sur le Destin :

17059 Si dit l'en que les *destinees*
Leur orent teus morz destinees,
E tel *eür* leur ont mëu
Des lors qu'il furent conceü ;
E qu'il pristrent leur nacions
En teles constellacions
Que par dreite necessité,
Senz autre possibilité,
C'est senz poeir de l'eschever
Combien qu'il leur deie grever,
Leur couvient tel mort receveir.

Qu'il y eut, vers 1270, des maîtres parisiens pour enseigner que le destin de chaque homme est inscrit dans « son ciel de naissance », les articles suivants de la condamnation de 1277 nous en assurent :

Condemnamus... quod *in hora generationis* hominis in corpore suo et per consequens in anima quae sequitur corpus, ex *ordine causarum superiorum et inferiorum* inest homini dispositio inclinans ad tales actiones vel eventus. Error, nisi intelligatur de eventibus naturalibus, et per viam dispositionis (207).

... Quod sanitatem, infirmitatem, vitam et mortem attribuit positioni siderum et aspectui fortunae, dicens quod si aspexerit eum fortuna, vivet; si non aspexerit, morietur (206).

... Quod *ex diversis signis cœli* signantur diversae *conditiones* in hominibus tam donorum spiritualium quam rerum temporalium (143).

... Quod nullum agens est ad utrumlibet, immo *determinatur* (2).

(1) Voir P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin* (*Les Philosophes Belges*, VI), Louvain, 1911, pp. 181-187. M.-M. Gorce, *La lutte « Contra Gentiles » à Paris au XIII*[e] *siècle*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, Paris, 1930, pp. 223-241. M.-M. Gorce, *Le Roman de la Rose*, Paris, 1933, Préface, pp. 54-65.

(2) *Chart. Univ. Paris.*, t. I, pp. 543 et s. Cette condamnation fut portée par l'évêque de Paris Étienne Tempier, le 7 mars 1277. Elle contient deux cent dix-neuf propositions tirées de l'enseignement de certains maîtres ès arts de Paris, entre autres Siger de Brabant et Boèce de Dacie. Le fatalisme avait déjà été condamné en 1270 par le même évêque.

A ce fatalisme, Jean de Meung oppose la doctrine traditionnelle :

Mais je sai bien trestout de veir
Combien que li ciel i travaillent,
Qui les meurs natureus leur baillent
Qui les *enclinent* a ce faire
Qui les fait a ceste fin traire,
Par la matire obeïssant,
Qui leur cueur si va flechissant,
Si peuent il bien par doctrine,
Par nourreture nete e fine (éducation).
. . . .
Procurer qu'il seit autrement
Pour qu'il aient, come senez,
Leur meurs natureus refrenez.
Car, quant de sa propre nature,
Contre bien e contre dreiture
Se veaut on ou fame atourner,
Raison l'en peut bien destourner.
. . . .
Car autrement peut il bien estre,
Que que facent li cors celestre,
Qui mout ont grant poeir, senz faille,
Pour quei Raison encontre n'aille ;
Mais n'ont poeir contre Raison (1),
Car bien set chascuns sages on
Qu'il ne sont pas de Raison maistre,
N'il ne la firent mie naistre.

L'homme est à la fois matière et esprit. Son corps subit l'influence des astres. Dès sa naissance les corps célestes ont inscrit en lui des dispositions bonnes ou mauvaises. Il reste cependant que la raison domine ces influences et qu'elle peut corriger ces dispositions. Les philosophes chrétiens n'enseignent pas autre chose (2). Saint Thomas :

Quando igitur aliquis ex impressione cœlestium corporum et superiorum causarum secundum praedictum modum *inclinatur* ad aliquas electiones sibi utiles... dicitur esse bene fortunatus ; et e contrario,

(1) Sans vouloir être pointilleux, je me permets de signaler une fausse interprétation de ce vers dans H. Berr, Avant-Propos à *La philosophie médiévale* d'Émile Bréhier (*Évolution de l'humanité*, XLV), Paris, 1937, p. xv.

(2) Et l'autorité officielle non plus. Voir l'article 207 de la condamnation de 1277, cité plus haut... « Error, nisi intelligatur de eventibus naturalibus, et per viam dispositionis. »

male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur (1).

Mais la raison domine ces influences :

... In istis inferioribus, sunt aliquae causae agentes quae possunt per se agere *absque impressione* corporis cœlestis, scilicet animae rationales ad quas non pertingit virtus corporis cœlestis, cum sint formae corporibus non subjectas, nisi forte *per accidens* inquantum scilicet ex impressione corporis cœlestis fit aliqua immutatio in corpore, et per accidens in viribus animae, quae sunt actus quorumdam partium corporis, ex quibus anima rationalis inclinatur ad agendum, licet *nulla necessitas inducatur*... (2)

Jean de Meung reprend la question plus loin. Nous sommes toujours dans le discours de Nature :

17499 Mais de cet monde l'ordenance,
Que Deus, par sa *grant pourveance*,
Vost establir e ordener,
Ce couvient il a fin mener...

Nous sommes donc avertis que le monde est ordonné et gouverné par la Providence. La Nature et ses lois ne sont que la réalisation du plan divin conçu de toute éternité et exécuté dans le temps (3). Jean de Meung suit ici la doctrine chrétienne traditionnelle :

17503 Quant aus causes universeles,
Celes seront *par force* teles
Come eus deivent en touz tens estre.
Toujourz feront li cors celestre
Selonc leur revolucions
Toutes leur transmutacions,
E useront de leur poissances,
Par necessaires influences,
Seur les particulieres choses.

(1) S. Thomas, *Contra Gentiles*, lib. III, cap. xcii ; éd. Léonine, t. XIV, pp. 278-282. Voir encore *Summa Theologica*, Iª Pars, qu. 115, art. 4, ad 3; éd. Léonine, t. V, p. 544.

(2) S. Thomas, *Comment. in Metaphysicam Aristotelis*, lib. VI, lect. 3; éd. Cathala, Turin, 1925, p. 366. Cf. Albert le Grand, *II Sentences*, dist. xv, art. 5; éd. Borgnet, vol. XXVII, p. 277.

(3) Cil Deus qui de beautez abonde
Quant il très beau fist cet beau monde
Don il portait en sa pensee
La bele fourme pourpensee
Toujours en pardurableté.

. . . .
Car toujourz choses engendrables
Engendreront choses semblables,
Ou feront leur commixions
Par natureus complexions...

Il y a dans le monde des causes nécessaires. De ce nombre sont les corps célestes. Ils effectuent toujours leurs rotations selon les mêmes lois et exercent constamment des influences de même nature sur le monde sublunaire. Sans cesse, sous l'action des rayons célestes, les vivants engendrent des vivants semblables, et les « mixtes » se composent conformément aux propriétés naturelles des éléments. Ce déterminisme était communément admis dans les milieux scolastiques. « La volonté libre de l'homme mise à part, les philosophes et les théologiens s'accordent pour admettre un déterminisme astrologique universel (1). »

Mais les effets du hasard (*casus*) et de la volonté humaine lui échappent :

17527 Mais par aventure li fait
Ne seront pas toujourz si fait
Come li cors dou ciel entendent,
Se les choses d'aus se defendent,
Qui toujourz leur obeiraient
Se destournees n'en estaient
Ou par *cas* ou par *volenté*.

Lorsque saint Thomas se demande si l'influence des astres impose une nécessité absolue aux phénomènes terrestres, il répond que non, parce qu'au-delà de ce que les corps célestes déterminent, s'étendent les domaines du hasard et de la volonté libre : « *cas* » et « *volenté* ». Les autres philosophes du XIII[e] siècle enseignent la même doctrine. Pour la plupart, ils acceptent en partie la théorie aristotélicienne du hasard, et y voient l'intersection de deux causalités dont aucune fin ne détermine la rencontre (3). Les causes qui agissent dans le

(1) É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2[e] série, Paris, 1932, pp. 163-164.

(2) Entre plusieurs textes : *Summa Theologica*, qu. 115, art. 4 et art. 6; éd. Léonine, t. V, pp. 544-547. *Contra Gentiles*, lib. III, cap. LXXXV-LXXXVI; éd. Léonine, t. XIV, pp. 254-266.

(3) Cf. O. Hamelin, *Aristote, Physique*, II, *Traduction et Commentaire*, Paris, 1907, pp. 120-125.

monde sont multiples. Il arrive constamment qu'elles s'entre-croisent et s'empêchent réciproquement de produire leur effet naturel. Cette rencontre est imprévue; elle relève du hasard (1). Mais nous verrons, en traitant de la prescience divine, que pour les philosophes chrétiens il n'y a de hasard que par rapport aux causes secondes. Le hasard tel qu'ils le conçoivent n'a pas le caractère absolu de celui d'Aristote. En dernière analyse, il trouve sa raison d'être dans l'acte pur. La métaphysique des philosophes du moyen âge, étant avant tout une métaphysique de l'être, leur a permis de concevoir une contingence et une liberté dont l'indétermination peut cependant être objet de prescience.

Il y a donc du hasard dans le monde, et l'homme reste libre sous l'action des astres. Pour un Jean de Meung le destin-fatalité n'existe pas. On ne doit cependant pas nier qu'il y ait dans chaque individu des dispositions naturelles bonnes ou mauvaises. Et si on donnait ce sens au mot « destin », il serait acceptable :

17534 Toujourz seront il tuit tenté
De ce faire ou li cueurs s'encline,
Qui de traire a tel fin nes fine,
Si come a chose destinee.
Ainsinc otrei je (accorde) *destinee*
Que *ce seit disposicion*
Souz la predestinacion
Ajoustee aus choses mouvables,
Selonc ce qu'eus sont enclinables.

Il faut rapprocher de ces vers les définitions que Boëce donne de la providence et du destin au *De Consolatione Philosophiae* :

... Nam providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit; *fatum* vero *inhaerens rebus mobilibus dispositio*, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus... Quae licet diversa sint, alterum tamen pendet ex altero. Ordo namque fatalis ex providentiae simplicitate procedit (2).

(1) S. Thomas, *Comment. in Libros Physicorum Arist.*, lib. II, lect. 14; éd. Léonine, t. II, p. 95.

(2) Boëce, *De Consolatione Philosophiae*, lib. IV, prosa 6 ; Migne, 63, col. 814-815 ; éd. Stewart-Rand (Loeb Classical Library), New-York, 1926, p. 340. Cf. H. R. Patch, *Fate in Bœthius and the Neoplatonists*, dans *Speculum*, IV, 1929, pp. 62-72. *Bœthii De Consolatione*, édité et annoté par

On le voit, Boëce a détourné le sens antique du mot. Le « Fatum » ne désigne plus cet enchaînement inviolable des effets aux causes, cette loi nécessaire, anonyme et impassible, qui gouverne le monde sans qu'il soit possible de lui résister. Le destin est devenu *l'ordre du monde* prévu par un Dieu qui le connaît. Nous appelons providence cet ordre existant dans l'intelligence divine; réalisé dans le monde créé, il prend le nom de destin. Saint Augustin avait déjà appliqué au destin un sens analogue : la volonté même de Dieu prescrivant à la nature les lois qu'elle doit suivre et sauvegardant la liberté humaine :

Prorsus divina providentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat (1).

Saint Augustin accepte donc l'idée parce qu'elle lui paraît juste, mais il rejette le mot à cause du fatalisme antique qu'il évoque.

Les interprétations de Boëce et de saint Augustin ont été reprises par la plupart des philosophes du moyen âge. Le « destin » est devenu pour eux aussi la loi inscrite dans la nature des êtres par la Providence — « souz la predestinacion », comme dit Jean de Meung — et subordonnée à elle :

Cum *fatum nihil* aliud sit, nisi *dispositio* ordinis causarum, *rebus mobilibus impressa*, qua ad fines suos deducuntur et *nectuntur suis terminis* (2).

On reconnaît l'influence de Boëce dans cette définition d'Albert le Grand. Saint Thomas reprend aussi l'explication de Boëce, mais, comme saint Augustin, il demande qu'on évite le mot :

Sic igitur inquantum omnia quae hic aguntur, divinae Providentiae subduntur, tanquam per eam praeordinata, et quasi praelocuta, *fatum*

AD. FORTESCUE et GEO. D. SMITH, London, 1925; Appendice Ier : *De Providentia et Fato*. E. K. RAND, *Founders of The Middle Ages*, Cambridge, 1928, pp. 175 et s.

(1) *De Civitate Dei*, lib. V; MIGNE, 47, col. 141.

(2) ALBERT LE GRAND, *Summa Theologica*, I^a Pars, tract. 17, qu. 68, memb. 2; éd. Borgnet, vol. XXXI, p. 700. Albert traite longuement de ce problème et il s'inspire abondamment de Boëce. Cf. JOSEPH GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum*, Vechta, 1932.

ponere possumus; licet hoc nomine sancti doctores *uti recusaverint* propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant (1).

Le sens que Jean de Meung accorde au mot « destinee », pour qu'il soit acceptable, était donc doctrine courante dans les milieux scolastiques depuis saint Augustin et Boëce. Bien que l'explication qu'il en donne ne soit pas complète, on y reconnaît cependant l'influence de ces milieux.

Les vers suivants (17543-17726) affirment à nouveau la domination de la raison humaine sur toutes les influences bonnes ou mauvaises qui s'exercent sur l'homme. L'auteur donne des exemples et conclut en ces termes :

> 17717 E sache par cueur cete clause,
> Qu'il (l'homme) est de sa mesaise cause ;
> Foraine tribulacion
> N'en peut fors estre occasion.
> . . . .
> Il est *seur toutes destinees*,
> Ja si ne seront destinees.

LIBERTÉ ET PRESCIENCE DIVINE

Pour avoir soutenu contre le déterminisme astrologique que le destin de l'homme n'est pas inscrit dans son « ciel de naissance », la philosophie dont Jean de Meung s'inspire n'avait pas résolu toutes les difficultés que soulève l'existence du libre arbitre. Dans une philosophie où il n'y a de hasard véritable qu'en regard des causes secondes et où rien n'échappe à la connaissance et au pouvoir de la divinité, un autre problème se pose : celui de *concilier cette liberté humaine avec la prescience divine.* Comment l'homme peut-il rester libre en face d'un Dieu qui voit, dans un éternel présent, chacun de ses actes, fussent-ils les plus reculés dans l'avenir, un Dieu qui est l'être nécessaire et subsistant, à qui toute substance, tout phénomène, toute modalité d'être emprunte sa raison d'exis-

(1) *Summa Theologica*, Iª Pars, qu. 116, art. 2; éd. Léonine, t. V, p. 483. Cf. aussi *Compendium Theologiae*, I, 138 ; éd. P. Mandonnet, *Opuscula Omnia S. Thomae Aquinatis*, t. II, Paris, 1927, pp. 94-95. Paul Choisnard, *Saint Thomas et l'influence des astres*, Paris, 1926. Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, Iª Pars, III, cap. xxiv et xxv, Reims, t. II, 1674, pp. 791-794. S. Bonaventure, *II Sentences*, 14, 2, 2, 3; éd. Quaracchi, t. II, p. 364.

ter ? Ce problème. Jean de Meung l'a abordé, et en des termes dont on n'a pas assez souligné l'élévation. Car on n'a pas tout dit quand on a affirmé qu'il emprunte son argumentation au *De Consolatione* de Boëce. Sans doute celui-ci est à la base de la démonstration que nous allons lire. Mais c'est un Boëce assimilé et adapté par un esprit du XIII[e] siècle, pour qui le fatalisme arabe, en faveur dans les milieux universitaires parisiens, a changé certaines données du problème.

Les développements qui ont trait à la prescience divine se trouvent dans le discours de Nature, aux vers 17101-17498 et 17727-17874 :

> 17101 Mais de soudre la question
> Coment predestinacion
> E la devine prescience,
> Pleine de toute pourveance,
> Peut estre o volenté delivre,
> Fors est a genz lais a descrivre.
>
> . . . .
>
> Mais il est veirs, que qu'il leur semble,
> Qu'eus s'entreseufrent bien ensemble.

Bien qu'elles aient des sens voisins, les notions de prescience divine, de providence et de prédestination ne sont cependant pas synonymes. La prescience divine désigne la faculté qu'a Dieu de connaître les événements futurs du monde, comme dans un éternel présent. « ... Omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia... quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate (1). » Cette science divine prend le nom de providence si on la considère comme gouvernant le monde, pourvoyant au bien de chacun des êtres et les dirigeant vers leur fin propre. En termes précis, saint Thomas la définit « l'ordre des choses vers leur fin, existant dans l'intelligence divine ». « Ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens (2). » — La prédestination nous introduit en pleine théologie : elle est la providence s'exerçant sur les élus et leur accordant les grâces nécessaires à l'accomplissement de leur salut éternel. « Praedestinatio est... praescientia et praeparatio beneficiorum quibus

(1) S. Thomas, *Summa Theologica*, I[a] Pars, qu. 14, art. 13; éd. Léonine, t. IV, p. 170. Cf Boëce, *De Consol. Philos*.. lib. V, prosa 6 ; Migne, 63, col 860; éd. Stewart-Rand, p. 402.

(2) *Summa Theol.*, I[a] Pars, qu. 22, art. 1; éd. Léonine, t. IV, p. 263.

certissime liberantur quicumque liberantur (1). » Le Dieu des chrétiens étant conçu comme infiniment simple, il va sans dire que ces connaissances ne se distinguent pas réellement en lui; elles s'identifient avec son essence : « Cil miroers, c'est il meïsmes » (17471), dit Jean de Meung. Mais l'esprit humain les distingue en considérant les objets sur lesquels elles se portent.

Jean de Meung s'attache à concilier la prescience divine et la liberté humaine. Ce n'est pas sans raison. Il semble que certains maîtres ès arts de l'Université de Paris n'aient pu sortir de ce dilemme : ou bien on devait nier la liberté et affirmer le déterminisme intégral, ou bien croire au libre arbitre et refuser à la divinité la connaissance des futurs. Le décret du 7 mars 1277 fait ressortir cette double antinomie. Il atteint à la fois les deux doctrines. Nous avons vu précédemment qu'il condamnait le déterminisme astrologique. La thèse opposée est aussi expressément rejetée :

> Condemnamus... quod aliqua possunt *casualiter* evenire respectu causae primae, et quod falsum est, omnia esse praeordinata a causa prima, quia tunc evenirent de necessitate (2).

L'œuvre *De Quindecim Problematibus*, qui est de cette époque (3), rapporte que certains maîtres ès arts de Paris, « magistri in scolis Parisius, qui in philosophia majores reputantur », enseignaient, entre autres thèses hétérodoxes, que Dieu ne connaît rien en dehors de lui-même (4). Siger de Brabant nie expressément la prescience et la providence divines (5).

(1) S. Augustin, *Liber de dono Perseverantiae*, cap. xiv. Cette définition a été reprise par la plupart des théologiens du moyen âge.

(2) *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 554. Cf. les articles 60, 195, surtout 3 : « Quod Deus non cognoscit alia a se »; 56 : « Quod Deus non potest immediate cognoscere contingentia, nisi per particularem causam et proximam »; 42 : « Quod causa prima non habet scientiam futurorum contingentium... »

(3) P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin* (*Les Philosophes Belges*, VII), t. II (textes), pp. 29-49.

(4) « Quod Deus non cognoscit aliud a se » (P. Mandonnet, *Ibidem*, p. 29).

(5) « Etiam est diligenter attendendum quod si *praeintellectum esset* de aliquo futuro, quod dicimus contingens, quod fiet, et praeintellectum esset hic, intellectum qui esset illius in se non in alio, et per propriam ejus rationem et intellectum infaillibilem, sive ille intellectus esset divinus, sive alius, *illud esset necessario futurum*. Unde quia quidem assimilant intellectum divinum quo intelligit de aliquo futuro quod fiet, suo intellectui, ponentes et illum intellectum infaillibilem, necesse habent dicere quod

Jean de Meung apparaît donc ici comme un défenseur de l'orthodoxie; contre les doctrines nouvelles, il affirme, à la suite de saint Augustin, de Boëce, de saint Thomas, que la liberté humaine et la prescience divine sont parfaitement conciliables.

Et voici les arguments qu'il apporte :

17113 Autrement cil qui bien feraient
Ja loier aveir n'en devraient,
Ne cil qui de pechier se peine
Jamais n'en devrait aveir peine,
Se teus estait la verité
Que tout fust par necessité ;
Car cil qui bien faire vourrait
Autrement vouleir nou pourrait,
Ne cil qui le mal vourrait faire
Ne s'en pourrait mie retraire ;
Vousist ou non, il le ferait,
Puis que destiné li serait.

Argument moral dit *a posteriori*, en faveur du libre arbitre : s'il n'y a pas de liberté, il n'y a ni vertu ni vice; les récompenses et les punitions perdent leur raison d'être; les lois sociales n'ont plus de fondement. Boëce l'avait déjà dit, et c'est de lui que Jean de Meung s'inspire ici :

Frustra enim bonis malisque praemia pœnaeve proponuntur quae nullus meruit liber ac voluntarius motus animorum (1).

Mais la réponse était courante. On la trouve, par exemple, dans saint Thomas :

Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur ; tolleretur enim *laus virtutis humanae*, quae nulla est si homo libere non agat (2).

omnia futura necessario sunt futura » (SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum*, dans P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. II, pp. 122-123). Sur la position de Siger touchant ces problèmes, cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, pp. 164-168.

(1) BOËCE, *De Consolatione Philosophiae*, éd. Stewart-Rand, p. 378, lib. V, prosa 3; MIGNE, 63, col. 842.

(2) S. THOMAS, *Contra Gentiles*, lib. III, cap. LXXIII; éd. Léonine, t. XIV, p. 216. Nombreux exemples dans saint Thomas : *De Veritate*, qu. 24, art. 1; éd. P. MANDONNET, *Quaestiones Disputatae S. Thomae Aquinatis*, t. I, Paris, 1925. p. 587, etc.

De même chez saint Augustin :

... Proinde non frustra sunt *leges*, *objurgationes*, *exhortationes*, *laudes* et *virtuperationes*... ; et preces valent ad ea impetranda... et juste *praemia bonis* factis, et peccatis supplicia constituta sunt (1).

Jean de Meung pose ensuite une objection :

E si pourrait bien aucuns dire,
Pour desputer de la matire,
Que *Deus n'est mie deceüz*
Des *faiz qu'il a devant seüz*
Donc avendront il senz doutance
Si come il sont en sa science
Mais il set *quant* il avendront
Coment, e *quel chief* il tendront
Car s'autrement estre peüst
Que Deus avant ne le seüst,
Il ne serait pas *touz poissanz*,
Ne *touz bons* ne *touz quenoissanz*,
N'il ne serait pas *souverains*
Li biaus, li douz, *li prumerains* ;
N'il n'en savrait ne que nous fomes
Ou cuiderait avec les omes,
Qui sont en douteuse creance
Sans certaineté de science ;
Mais tel erreur en Deu retraire,
Ce serait *deablie a faire* ;
Nus on ne la devrait oïr.
. . . .
Don couvient il par vive force,
Quant vouleirs d'ome a riens s'efforce
De quanqu'il fait qu'ainsinc le face.
. . . .
Donc est ce chose destinee
Qui ne peut estre destournee.
Don se deit il, ce semble, ensivre
Que riens n'ait volenté delivre (2).

(1) S. Augustin, *De Civitate Dei*, lib. V, cap. x.

(2) On sait que ce passage sur la prescience divine a été largement utilisé par Chaucer, dans *Troilus and Criseyde*, lib. IV, vs. 960 et s.; éd. R. N. Robinson, *The Complete Works of Geoffrey Chaucer* (Student's Cambridge Edition), Oxford, University Press, 1933, p. 530 :

For som men seyn, if God setn al biforn,
Ne God may not deceyved ben, parde,
Than moot it fallen, theigh men hadde it sworn.
That purveiance hath seyn before to be, etc.

J'ai cité ce passage intégralement, parce que ces vers sont parmi les plus beaux du *Roman*. Jean de Meung y pose en termes précis la principale difficulté du problème. Le Dieu chrétien est conçu comme tout-puissant et infiniment parfait. Il est l'être premier et souverain. Croire qu'il ne connaît pas à l'avance les actes libres de l'homme, c'est admettre en lui imperfection et dépendance, c'est lui attribuer une science incertaine, « douteuse creance », comme celle de l'homme. On tombe ainsi dans l'anthropomorphisme (1), et partant dans l'impiété : « ce serait deablie a faire ». Il faut donc avant tout admettre que Dieu connaît de science infaillible tous les futurs contingents, les vouloirs de l'homme et ses intentions intimes, avec leurs modalités et leurs résultats définitifs. Mais une science aussi parfaite paraît bien rendre impossible la liberté humaine. Cependant Jean de Meung ne tentera pas de la diminuer. Une telle attitude en dit long sur sa conception de la divinité. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Mais il faut remarquer tout de suite que la conciliation du libre arbitre avec la prescience ne se fera pas aux dépens des perfections divines.

Les idées contenues dans ce passage doivent beaucoup au passage suivant du *De Consolatione* de Boëce :

Nimium, inquam, adversari ac repugnare videtur praenoscere universa Deum et esse ullum libertatis arbitrium. Nam si cuncta prospicit Deus neque falli ullo modo potest, evenire necesse est quod providentia futurum esse praeviderit. Quare si ab aeterno non facta hominum modo, sed etiam consilia voluntatesque praenoscit, nulla erit arbitrii libertas; neque enim vel factum aliud ullum vel quaelibet exsistere poterit voluntas nisi quam nescia falli providentia divina praesenserit. Nam si aliorsum quam provisae sunt detorqueri valent, non jam erit futuri firma praescientia, sed opinio potius incerta, quod de Deo credere nefas judico (2).

Cette doctrine se trouve encore — et plus parfaitement élaborée — dans les œuvres théologiques du XIII[e] siècle, et les précisions que Jean de Meung ajoute au texte de Boëce proviennent sans doute de cet enseignement. En voici quelques extraits :

SAINT THOMAS :

Quidam enim ut Commentator (Averroes) dicit in II Metaphysico-

(1) BOËCE, *De Consolatione Philosophiae*, lib. V, prosa 3, *in principio* ; MIGNE, 63, col. 839; éd. Stewart-Rand, p. 374.

(2) *Ibidem*. Ce texte est cité par E. Langlois dans les notes de son édition.

rum, negaverunt Deum singularia cognoscere, nisi forte in universali; volentes naturam intellectus divini ad *mensuram nostri intellectus coarctare* (1).

Quidam enim de divina scientia judicare volentes ad *modum scientiae nostrae* dixerunt quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse (2)...

Saint Albert le Grand :

... summus artifex in hoc omnem scientiam transcendit, quod ipse praescit omne quod faciet, et quidquid illi eveniet ex mutabilitate et defectu causarum secundarum quae operantur sub ipso, quia aliter *imperfecta esset ejus scientia* (3).

Saint Augustin :

Nam et confiteri esse Deum et negare praescientiam futurorum apertissima *insania* est (4).

On était naturellement amené, dans les disputes scolaires, à poser l'objection que Jean de Meung introduit ici. Elle se trouve, par exemple, dans les *Quaestiones disputatae de Veritate* de saint Thomas :

Quidquid Deus praescit, necesse est evenire, cum praescientia Dei falli non possit. Sed omnes actus humanos Deus praescit. Ergo de necessitate eveniunt; et ita homo non est liberi arbitrii ad agendum (5).

Dans son *Commentaire aux Sentences* de Pierre Lombard, Albert le Grand reprend littéralement les objections et les réponses de Boëce (6). C'est là un indice que, pour les scolastiques, Boëce était une des principales autorités dans le problème de la prescience divine et de la liberté.

Les vers suivants (17155-17186) reprennent, en faveur du libre arbitre, l'argument moral développé aux vers 17113-17124. Il est envisagé ici par rapport à la justice divine. Cette idée se retrouve très fréquemment dans les œuvres de théologie. Elle sert ordinairement de « Sed Contra » ou de « Confirmatur » à une démonstration métaphysique (7).

(1) S. Thomas, *De Veritate*, qu. 2, art. 5 ; éd. P. Mandonnet (*S. Thomae Aq. Quaest. Disp.*, Paris, 1927), t. I, p. 52.

(2) *Ibidem*, qu. 2, art. 12; éd. Mandonnet, p. 71.

(3) Albert le Grand, *I Sentences*, dist. 38, art. 3; éd. Borgnet, vol. II, p. 286.

(4) S. Augustin, *De Civitate Dei*, lib. V, cap. ix; Migne, 41, col. 149.

(5) *De Veritate*, qu. 24, art. 1, obj. 13; éd. Mandonnet, p. 586.

(6) *I Sentent.*, dist. 38, art. 4; éd. Borgnet, vol. XXVI, p. 288.

(7) Albert le Grand, en réponse à des objections : « Sed Contra sunt in-

17155 E se les destinees tienent
Toutes les choses qui avienent,
. . . .
Si con cist *argumenz* le preuve
Par l'*aparence* qu'il i treuve
Cil qui bien euvre ou malement,
Quant il nou peut faire autrement,
Quel gré l'en deit donc Deus saveir
Ne quel peine en deit il aveir?
. . . .
Donc ne ferait pas Deus joustice
De bien rendre e de punir vice,
. . . .
Il ne serait pas *dreituriers*.

Admettre que l'homme n'est pas libre pour maintenir la souveraineté infinie de Dieu, c'est encore lui enlever des perfections, c'est lui refuser la justice et la bonté. De plus, si la prescience divine impose nécessité absolue à tous les êtres créés, les sacrifices et les prières perdent leur raison d'être :

17168 Qui bien regarder i vourrait,
Il ne serait vertuz ne vices;
Ne *sacrefier en galices*,
Ne *Deu prier riens ne vaudrait.*

Il y avait des contemporains de Jean de Meung pour enseigner que la prière et le sacrifice de la messe n'ont aucune efficacité. L'article 180 de la condamnation de 1277 signale une thèse affirmant qu'il ne faut pas prier, « quod non est orandum (1) ». Le *De Erroribus Philosophorum* dont il a été parlé précédemment attribue à l'arabe Al Kindi, dont les œuvres étaient bien connues des maîtres parisiens, des doctrines analogues : « Erravit (Al Kindi), volens sacrificia oblata spiritibus vel etiam Deo, nihil facere ad hoc quod per ipsum aliquid

convenientia Boetii, quod pereunt preces et efficitur justus ut impius : quia omnia erunt de necessitate; et jam peccata non erunt peccata, et perit casus, et perit liberum arbitrium, et nihil erit contingens, quae omnia falsa sunt » (*I Sentent.*, dist. 38, art. 4; éd. Borgnet, vol. XXVI, p. 289).

S. Thomas : « Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et paenae » (*Summa Theologica*, Iª Pars, qu. 83, art. 1; éd. Léonine, t. V, p. 307).

(1) H. Denifle et E. Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 554. Cf. l'article 179 : « Quod non est confitendum, nisi ad apparentiam »; 155 : « Quod non est curandum de sepultura. »

consequamur, sed naturaliter habere effectum ad quem terminantur (1). »

Les vers 17201-17238 présentent la solution d'une objection de logique dans le style d'une dispute scolaire (2). La distinction entre la nécessité simple et la nécessité conditionnée, « nécessité en regart », vient de Boëce (3). Elle remonte en dernière analyse au vocabulaire aristotélicien. La même objection est posée et résolue, en termes plus compliqués encore, par Albert le Grand dans son *Commentaire aux Sentences* de Pierre Lombard (4) et dans sa *Somme Théologique* (5). On la trouve aussi chez saint Thomas (6).

La suite du texte reprend un autre aspect de l'argument du mérite, des récompenses et des punitions, développé précédemment. S'il n'y a pas de liberté, point n'est besoin de travailler, de cultiver les arts, de prendre conseil : vers 17239-17266. On trouve des idées analogues dans les œuvres théologiques, par exemple dans saint Thomas :

(1) P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. II, p. 20, n. 14; voir aussi p. 18, n. 4.

(2) « Duae sunt etenim necessitates, simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est » (*De Consol. Philos.*, lib. V, prosa 6; Migne, 63, col. 861; éd. Stewart-Rand, p. 406). Texte cité par Langlois dans les notes de son édition.

(3) Aux vers 17229-17232 il y a, dans l'édition Langlois, des erreurs de ponctuation qui rendent le passage inintelligible. Dans sa traduction, André Mary (*Le Roman de la Rose*, Paris, 1928, p. 296) a été ainsi amené à faire un contresens. Il faut ponctuer ainsi :

C'est necessité en regart,
E non pas necessité simple.
Si que ce ne vaut une guimple :
E se chose a venir est veire,
Donc est ce chose necessaire.
Car tel vérité...

« Il s'agit de nécessité conditionnée et non de nécessité absolue. Si bien que la proposition suivante ne vaut rien : Si un événement futur est vrai, il est nécessaire... »

(4) *I Sentent.*, dist. 38, art. 4; éd. Borgnet, vol. XXVI, p. 289.

(5) *Summa Theol.*, Ia Pars, tract. 15, qu. 61 ; éd. Borgnet, vol. XXXI, pp. 626-628 : « Unde ad quaestionem, dicendum sicut praehabitum est, quod duplex est necessitas, ut docet *Aristoteles*, scilicet consequentis et consequentiae... Hanc necessitatem consequentiae propter jam dictam causam Boetius vocat necessitatem *positionis*, et Anselmus necessitatem ordinis... Talis autem necessitas necessitatem absolutam non facit in consequente... »

(6) *De Veritate*, qu. 2, art. 12, ad 7; éd. P. Mandonnet, *Quaest. Disputatae S. Thomae Aquin.*, Paris, 1927, t. I, p. 73.

Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur...; cessaret etiam *circumspectio* in *consiliis* quae de his quae ex necessitate aguntur frustra tractarentur (1).

De même au *De Veritate* :

... secundum hoc periret liberum arbitrium; nec esset necessarium consilium quaerere (2)...

Au *De Malo* :

Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur *deliberatio*, *exhortatio*, praeceptum et punitio (3)...

Jean de Meung ne se fait cependant pas d'illusion sur la difficulté de la question qu'il traite :

17267 Mais or serait fort a respondre
Pour touz les argumenz confondre
Que l'en peut encontre amener.

Mais qu'on n'aille pas apporter de fausses explications. On pourrait dire, en effet, que la science divine est causée par les choses : ce n'est pas parce que Dieu connaît les événements futurs qu'ils se produiront, mais il les connaît parce qu'ils auront lieu :

17270 Maint se voudrent a ce pener,
E distrent, par sentence fine,
Que la prescience devine
Ne met point de necessité
Seur les euvres d'humanité;
Car bien se vont apercevant,
Pour ce que Deus les set devant
Ne s'ensuit il pas qu'eus aviegnent
Par force, ne que teus fins tiegnent;
Mais *pour ce qu'eles avendront*
E tel chief ou tel fin tendront,
Pour ce les set ainz Deus, ce dient.

Or c'est une mauvaise solution aux yeux de notre auteur. La science divine est cause des choses; les créatures existent

(1) *Contra Gentiles*, lib. III, cap. LXXIII; éd. Léonine, t. XIV, p. 216.
(2) *De Veritate*, qu. 11, art. 12; éd. Mandonnet, p. 71.
(3) *De Malo*, qu. 6, art. 1; éd. Mandonnet, t. II, p. 525.

parce que Dieu les connaît de toute éternité dans ses idées, et non inversement. Penser autrement, ce serait faire dépendre Dieu des êtres créés; ce serait oublier qu'il est la perfection même, l'acte pur. Réduire la divinité à la mesure et à l'image de l'homme pour tenter d'éclaircir le problème est une mauvaise méthode. Jean de Meung le croit et l'affirme. Que les théologiens modernes ne lisent-ils Jean de Meung!

17282 Mais cist mauvaisement deslient
Le neu de cete question;
Car qui veit leur entencion
E se veaut a raison tenir,
Li fait qui sont a avenir,
Se cist donent veire sentence
Causent en Deu sa prescience
E la font estre necessaire.
Mais mout est grant folie a creire
Que Deus si feiblement entende
Que ses sens d'autrui faiz depende;
E cil qui tel sentence sivent
Contre Deu malement estrivent,
Quant veulent par si fableier
Sa *prescience afeibleier.*
Ne raison ne peut pas entendre
Que l'en *puisse a Deu riens aprendre,*
N'il ne pourrait certainement
Estre sages parfaitement
S'il iert en tel defaut trouvez.
. . . .
Donc ne vaut riens cete response,
Qui la Deu prescience esconse,
E repont sa grant *pourveance*
Souz les tenebres d'ignorance,
Qui n'a poeir, tant est certaine,
D'*aprendre riens par euvre humaine*;
E s'el poait, senz doutance
Ce li vendrait de *non poissance*
Qui rest douleur a recenser
E pechiez neïs dou penser.

Ce passage est manifestement inspiré du *De Consolatione* de Boëce (1). Mais il est à remarquer que la philosophie tradi-

(1) Lib. V, prosa 3; MIGNE, 63, col. 839-840; éd. Stewart-Rand, p. 374 : « Neque enim illam probo rationem qua se quidam credunt hunc quaestionis nodum posse dissolvere... » Voir le texte cité par Langlois, en note.

tionnelle, depuis saint Augustin jusqu'à saint Thomas, enseigne la même doctrine. Saint Augustin, au *De Trinitate* :

> Non enim haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo quia facta sunt : sed potius ideo facta sunt quia immutabiliter ab eo sciuntur (1).

Tous les scolastiques se posent la question de savoir si la science de Dieu est causée par les choses ou inversement : « Utrum praescientia Dei sit causata a rebus ? » « Utrum scientia Dei sit causa rerum ? » La conclusion est qu'on ne peut concevoir une science divine qui serait dépendante des créatures : « Nullo modo dicendum est quod res futurae sint causa praescientiae Dei secundum esse (2). »

La position doctrinale de Jean de Meung sur le problème de la prescience divine est donc tout à fait conforme à l'enseignement traditionnel et jusque dans ses détails. Son exposé est simplifié, comme il convient à l'auteur d'un roman, mais ce qu'il en dit suffit à nous donner l'évidence de son accord parfait avec la doctrine théologique la plus pure. Les développements suivants s'en tiennent à la même position. L'auteur répète qu'on ne saurait en aucune manière assimiler la science divine à la connaissance humaine. Ce serait attribuer à Dieu de la dépendance et de l'incertitude :

> 17337 Mais coment osa nus ce dire?
> Coment osa tant Deu despire
> Qu'il li dona tel prescience
> Qu'il n'en set riens fors *en doutance*,
> Quant il n'en peut aperceveir
> *Determinablement* le veir?

Tout en étant infaillible et nécessaire, la science divine ne détruit cependant pas la liberté humaine. Dieu est assez puissant pour prévoir avec certitude les actes humains, les intentions, les désirs, les « possibles », sans attenter en rien aux droits du libre arbitre (17352-17389) :

> 17370 Mais contraignance pas n'i fait,
> Ne quant a sei ne quant aus omes;

(1) Lib. VII, cap. x.

(2) ALBERT LE GRAND, *Summa Theologica*, Iª Pars, qu. 61, memb. 3; éd. Borgnet, vol. XXXI, pp. 621-623. Saint Augustin s'était posé la question au *De Trinitate*, lib. XV, cap. XIII. De même P. Lombard. Cf. aussi S. THOMAS, *Summa Theol.*, Iª Pars, qu. 14, art. 8; éd. Léonine, t. IV, p. 178.

Car saveir des choses les somes
E les *particularitez*
De *toutes possibilitez* (1)
Ce li vient de sa grant poissance,
De sa bonté, de sa science,
Vers cui riens ne se peut repondre (cacher).
E qui voudrait par ce respondre
Qu'il mete es faiz necessité,
Il ne dirait pas verité;
Car pour ce qu'il les set devant
Ne sont il pas, de ce me vant;
Ne pour ce qu'il sont puis, ja veir
Ne li feront devant saveir;
Mais pour ce qu'il est *touz poissanz*
. . . .
Pour ce set il de tout le veir...

Dieu connaît toutes choses, et sa science est infiniment plus parfaite et plus certaine que celle des hommes. Il prévoit les choix libres que feront chacun des individus dans l'avenir; il sait les intentions et les volontés les plus secrètes :

17421 Ausinc Deus, e plus noblement,
E tout *determinablement*
Set les choses a avenir
E *quel chief* eus ont a tenir,
Coment que la chose puisse estre
Par la volenté de son maistre (l'homme),
Qui tient en sa subjeccion
Le poeir de *l'eleccion* (2),
E s'encline a l'une partie
Par son sen ou par sa folie;
E set les choses trespassees,
Coment faites e compassees;
E de ceus qui des faiz cessierent,
Set il s'a faire les laissierent

(1) Dieu connaît non seulement ce qui arrivera, mais aussi tout ce qui pourrait arriver : les *possibles*. Cf. S. THOMAS, *Summa Theologica*, I^a Pars, qu. 14, art. 9; éd. Léonine, t. IV, p. 181 : « Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. » L'idée est reprise dans I^a Pars, qu. 14, art. 12; III^a Pars, qu. 10, art. 2, 3, etc. On sait quelles discussions ce problème a soulevées parmi les théologiens après le XVe siècle

(2) L'*élection*, le choix, est l'acte propre du libre arbitre. Cf. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, I^a Pars, qu. 83, art. 3; éd. Léonine, t. V, p. 310 : « Respondo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur quod possumus unum recipere; alio recusato, quod *est eligere* » : « *E s'encline a l'une partie* »

Pour honte ou pour autre achaison,
Si con leur *volentez les meine.*

17451 Tout ce veit Deus apertement
Devant ses eauz presentement,
E toutes les condicions
Des faiz e des entencions.
Riens ne se peut de lui garder,
Ja tant ne savra retarder;
Car ja chose n'iert si lointiegne
Que Deus devant sei ne la tiegne.

17459 Ausinc con s'ele fust presente.
. . . .
Si la veit Deus des maintenant
Ausinc con s'el fust avenue;
E de toujourz l'a il veüe
Par demontrance veritable
A son *miroer pardurable* (éternel),
Que nus, fors lui, ne set polir,
Senz *riens a franc vouleir tolir.*
Cil miroers c'est il meïsmes,
De cui comencement preïsmes.

On appréciera la beauté de cette image : l'intelligence divine est un miroir *éternel* qui réfléchit exactement tous les événements qui se déroulent *dans le temps*, sans diminuer en rien leur caractère contingent et libre. Et c'est dans son essence même que Dieu voit toutes ces choses, car en lui tout est simple; son intelligence s'identifie avec sa substance, source de tout être : « Cil miroers c'est il meïsmes, De cui comencement preïsmes (1). »

Il serait inutile de chercher à trouver des sources précises à tous ces développements. Jean de Meung ne fait que résumer dans ces vers ce qu'il a dit précédemment. Et les idées qu'il expose font partie de l'enseignement commun de la scolastique, comme nous avons pu le constater par les précédents rapprochements de texte. La prescience en Dieu des choix humains libres, sa connaissance des possibles, l'identification

(1) Cf. S. THOMAS, *Summa Theol.*, qu. 14, art. 4; éd. Léonine, t. IV, p. 171 : « Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia ? » BOËCE, *De Consol. Philosophiae*, lib. V, prosa 6; MIGNE, 63, col. 862; éd. Stewart-Rand, p. 408 : « Quam comprehendendi omnia visendique praesentiam non ex futurarum proventu rerum, sed ex propria Deus simplicitate. »

de l'intelligence et de l'essence divines, l'origine des choses en Dieu, sont des doctrines sur lesquelles saint Augustin, Boëce, saint Anselme, Jean de Salisbury, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas, etc., ne cessent de revenir. Elles constituent la substance même de l'interprétation traditionnelle des rapports de l'homme avec Dieu.

Notre auteur ne s'en tient cependant pas là. Avec les vers 17473-17490 il entre en plein domaine théologique, et aborde le redoutable problème de la prédestination :

17473 En cet bel miroer poli,
Qu'il tient e tint toujourz o li,
Ou tout veit quanqu'il avendra
. . . .
Veit il ou les ames iront
Qui leiaument le serviront,
E de ceus ausinc qui n'ont cure
De leiauté ne de dreiture;
E leur promet *en ses ydees*
Des euvres qu'eus avront ouvrees
Sauvement ou *dannacion* :
C'est la *predestinacion*;
C'est la prescience devine,
Qui tout set e riens ne devine;
Qui seaut aus genz sa *grace* estendre
Quant el les veit a bien entendre,
Ne n'a pas pour ce *souplanté*
Poeir de franche volenté (libre arbitre).

Dieu voit comme dans un éternel présent les actions vertueuses des âmes qui le serviront; il voit aussi le mal de ceux « qui n'ont cure de leiauté ne de dreiture ». En conséquence, il promet éternellement « en ses ydées » salut ou damnation à chacun selon son mérite. A ceux qui correspondent à ses grâces, Dieu en accorde des nouvelles qui leur permettent de réaliser leur salut. Là encore, cependant, l'action divine ne vient pas violenter la liberté humaine. Jean de Meung dépasse ici Boëce et son *De Consolatione*. Si nous voulions remonter à l'origine de cette doctrine de la prédestination, c'est à l'enseignement de saint Paul qu'il faudrait s'adresser (1). Les *Sommes Théologiques* du moyen âge consacrent de longs

(1) *Romains*, VIII, 28, et IX; *Éphésiens*, I, 11. Saint Augustin a écrit un *De praedestinatione*. De même Prosper d'Aquitaine, saint Fulgence, etc.

exposés à la doctrine de la prédestination. Jean de Meung ne fait ici que résumer leurs conclusions (1).

Nous sommes ainsi conduits à l'ultime explication de la prescience divine. Si Dieu connaît à l'avance et parfaitement tous les événements futurs du monde, c'est que son existence n'est pas mesurée par le temps. La vie des êtres créés se déroule par instants successifs; ils connaissent un passé, un présent et un futur. En Dieu, il n'y a pas de succession. Sa vie, il la possède tout entière en un seul instant immuable et éternel. Situé ainsi en dehors du temps, il en voit les diverses étapes dans un immobile présent :

17493 C'est sa presente vision
Car qui la diffinicion
De *pardurableté* deslie,
Ce est possession de vie
Qui parfin ne peut estre prise
Trestoute ensemble, senz devise.

Ces vers traduisent la fameuse définition de Boëce, reprise par toute la tradition scolastique : « Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (2). » « L'éternité est la possession parfaite, dans un seul instant, d'une vie sans fin. » Toute la prose 6e du livre V de *La Consolation* explique cette définition en fonction de la connaissance divine des futurs. Elle est le commentaire naturel de la doctrine de la prescience divine exposée ici.

Je crois devoir citer quelques autres passages se rapportant à la notion d'éternité :

19071 Mi fait, ce dit, sont tuit soluble
Tant ai poeir povre e obnuble
Au regart de la grant poissance
Dou Deu qui veit en sa presence
La *trible temporalité*
Souz *un moment d'éternité* (3).

(1) Je ne puis donc souscrire à l'affirmation suivante de M. Abel Lefranc : « Il (Jean de Meung) n'use pas de plus de ménagements pour combattre le dogme de la *prédestination* ou la croyance à la prédiction possible de l'avenir » (*La Civilisation intellectuelle en France à l'époque de la Renaissance*, dans *Revue des Cours et Conférences*, 1910, pp. 49-60). Je me demande vraiment où on a pu trouver une base textuelle à pareille affirmation.

(2) *De Consolatione Philosophiae*, lib. V, prosa 6; MIGNE, 63, col. 858; éd. Stewart-Rand, p. 400.

(3) C'est Nature qui parle. Le texte de Chalcidius cité en note par E. Lan-

20013 N'il n'a pas *temporel mesure*,
Cil jourz tant beaus, qui toujourz dure,
E de clarté presente rit;
Il n'a *futur ne preterit*,
Car, se bien la verité sent,
Tuit li trei tens i sont *present*,
Li queues presenz le jour compasse;
Mais ce n'est pas presenz qui passe
En partie pour defenir
Ne don seit partie a venir;
. . . .
Car li solauz resplendissanz,
Qui toujourz leur est parissanz,
Fait le jour en un point estable,
Tel qu'onc en printens pardurable
Si bel ne vit ne si pur nus (1)...

20010 Toujourz *en un moment* demeure
Cil jourz qui ne peut anuitier.

Jean de Meung emprunte au *De Consolatione* ses idées sur l'éternité. Mais il n'est pas le seul à le faire au moyen âge. La définition de Boëce est celle qu'on expose communément dans les écoles. Les *Sommes Théologiques* l'adoptent avec les explications du livre V ayant trait à la prescience divine (2). Comme Boëce, les scolastiques voient dans la notion d'éternité l'explication ultime de la prescience divine :

Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul ; quia ejus cognitio mensuratur *aeternitate*, sicut etiam suum esse. Aeternitas autem *tota simul* existens ambit totum tempus. Unde omnia quae sunt in tempore sunt Deo ab aeterno *praesentia*, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes...; sed quia ejus

glois n'est certainement pas la source de ce passage. L'*aevum* est une notion différente de l'éternité. Boëce, dans la prose 6e, distingue les deux notions.

(1) Ces vers sont extraits du discours de Génius. Il s'agit de la vie des bienheureux dans le ciel. Ils participent à l'éternité divine; le soleil resplendissant est l'essence divine, objet de la vision béatifique.

(2) Albert le Grand, *Summa Theologica*, qu. 23, art. 1, memb. 1, partic. 1; éd. Borgnet, vol. XXXI, pp. 164-169 : « Primo ergo quaeritur quid sit aeternitas ? Et sumetur definitio data a Boetio in libro de *Consolatione Philosophiae* : Aeternitas est interminabilis vitae... » Cf. aussi *I Sent.*, dist. 8, art. 8; éd. Borgnet, t. 25, p. 229. S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia Pars, qu. 10, art. 1; éd. Léonine, t. IV, p. 94 : « Utrum convenienter definiatur aeternitas quod est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, etc. »

intuitus fertur ab aeterno supra omnia prout sunt in sua praesentialitate (1).

Cum visio divinae scientiae *aeternitate* mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti tempori deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat (2).

L'homme est donc libre en face de la prescience divine. Et s'il fait le mal, il en porte seul la responsabilité. Ses fautes ne peuvent en aucune manière être imputées à Dieu :

17745 Qu'il meïsmes souvent seaut dire (l'homme)
Qu'il n'a pas franc vouleir d'eslire.

17747 Car Deus par sa prevision
Si le tient en subjeccion
Que tout par *destinee* meine
E l'euvre e la pensee humaine,
Si que, s'il veaut a vertu traire,
Ce li fait Deus a force faire.
E s'il de mal faire s'efforce,
Ce li refait Deus faire *a force*,

. . . .

A Deu, fait il, vous en prenez
Qui veaut que la chose ainsinc aille;
Tout ce fist il faire *senz faille.*

. . . .

Non, Non, cete response est fausse,
Ne sert pas les genz de tel sausse
Li vrais Deus qui ne peut mentir
Qu'il les face a mal consentir.
D'aus vient li fos apensemenz
Don naist li maus *consentemenz*
Qui les esmeut aus euvres faire
Don il se deüssent retraire.

MÉGACOSME ET MICROCOSME

L'homme tel qu'il apparaît dans le *Roman de la Rose* est donc au-dessus du Destin. Jouissant d'une liberté complète,

(1) S. Thomas, *Summa Theol.*, Iª Pars, qu. 14, art. 13; éd. Léonine, t. IV, p. 186.

(2) *De Veritate*, qu. 2, art. 12; éd. Mandonnet (*Quaest. Disputatae Sancti Thomae*), t. I, p. 71, Paris, 1925.

il fait lui-même sa vie, il édifie sa personnalité par le travail, l'effort, la culture; il est le maître de son destin :

17717 E sache par cueur cete clause,
Qu'il est de sa mesaise cause.
. . . .
Il est seur toutes destinees,
Ja si ne seront destinees.

Cet humanisme s'affirme encore lorsque Dame Nature place l'homme au centre de l'Univers et en fait un « microcosme », un petit monde :

19035 Il tient de mei, qui sui sa dame,
Treis forces, que de cors que d'ame
Car bien puis dire senz mentir :
Jou faz *estre*, *vivre* e *sentir*.
Mout a li chaitis d'avantages,
S'il vousist estre preuz e sages :
De toutes les vertuz abonde
Que Deus a mises en cet monde ;
Compainz est a toutes les choses
Qui sont en tout le monde encloses,
E de leur bontez parçonierres.

19046 Il a son *estre* avec les pierres,
E *vit* avec les erbes drues,
E *sent* avec les bestes mues ;
Encor peut il trop plus en tant
Qu'il avec les anges entent.
Que vous puis je plus recenser ?
Il a quanque l'en peut penser.
C'est uns petitz mondes nouveaux.
Cist me fait pis que nus louveaux.

L'idée de considérer l'homme comme la synthèse de l'Univers était courante au moyen âge. Esprit et matière, l'homme participe à la fois des substances intellectuelles et des êtres matériels. Les quatre éléments entrent dans la composition de son corps. Il a l'existence comme les pierres, la vie comme les plantes, la sensation comme les animaux, l'intelligence comme les anges. Saint Augustin le disait déjà :

Deus... qui bonis et malis (hominibus) essentiam etiam cum lapidibus, vitam seminalem etiam cum arboribus, vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis angelis dedit (1).

(1) S. Augustin, *De Civitate Dei*, lib. V, cap. xi; Migne, 41, col. 153.

Commentant le passage du *Timée* où Platon explique la formation de l'homme, Chalcidius voit aussi en lui un « petit monde ». Et cela parce qu'il participe des quatre éléments et qu'il a une âme semblable à l'âme de l'Univers :

Est igitur in corporibus nostris aquae portio, et item aeris, nec non ignis, et terrae. Unde opinor hominem *mundum brevem* a veteribus appellatum (1), nec immerito. Quia totus mundus, et item homo totus, ex iisdem sunt omnibus, corpore quidem easdem materias habente, anima quoque unius ejusdemque naturae (2).

On trouve aussi l'idée dans le Commentaire de Macrobe au *Songe de Scipion*, mais en termes assez différents de ceux de Jean de Meung :

Anima autem, qui verus homo est ab omni condicione mortalitatis aliena est, adeo ut in imitationem dei mundum regentis, regat et ipsa corpus, dum a se animatur. Ideo physici mundum magnum hominem et *hominem brevem mundum* esse dixerunt, per similitudines igitur ceterarum praerogativarum, quibus deum anima videtur imitari, animam deum et prisci philosophorum et Tullius dixit (3).

De même que le monde est gouverné par Dieu, ainsi le corps est régi par l'âme. En conséquence, on appelle l'homme un « petit monde ».

Les œuvres latines des XIIe et XIIIe siècles offrent de nombreux exemples de cette métaphore. Le *De Mundi Universitate* de Bernard Silvestre est une explication philosophique du « grand monde », l'Univers, et du « petit monde », l'homme. L'œuvre s'intitule aussi : *Megacosmus et Microcosmus* (4).

Alain de Lille brode sur le même thème :

Ego sum illa, quae ad exemplarem mundanae machinae similitudi-

(1) L'appellation n'était donc pas nouvelle même au temps de Chalcidius.

(2) CHALCIDIUS, *Comment. In Timaeum Platonis*, cap. CC ; éd. Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. II), Paris, 1867, p. 224. Chalcidius va loin dans l'assimilation du corps humain à l'Univers. Voir particulièrement les chapitres CCXXXII-CCXXXIV (éd. Mullach, pp. 230, 231). Bernard Silvestris utilise ces passages dans son *De Mundi Universitate* (éd. C. S. Barach, Innsbruck, p. 64). Cf. É. GILSON, *La cosmogonie de B. Silvestris*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1928, pp. 5-25.

(3) MACROBE, *Comm. in Somn. Scip.*, lib. II, cap. XII; éd. Eyssenhardt, p. 625.

(4) « In hujus operis primo libro qui Megacosmus dicitur, id est major mundus... » (Éd. C. S. Barach, Innsbruck, 1876, p. 5). « In minori mundo, homine, Physis intelligit non errandum, si majoris mundi similitudinem sibi sumpserit exemplum » (*Ibidem*, p. 64).

nem, hominis exemplavi naturam; ut in eo velut in speculo, ipsius mundi scripta natura appareat. Sicut enim quatuor elementorum concors discordia, unica pluralitas, consonantia dissonans, consensus dissentiens, mundialis regiae structuras conciliat, sic quatuor complexionum compar disparitas, inaequalis aequalitas, deformis conformitas, divisa identitas, aedificium corporis humani compaginat (1).

Albert le Grand, au *De Cœlo et Mundo* :

Adhuc autem in *minori mundo* unum est membrum, quod omnibus aliis ministrat vitam et spiritum; testantur hoc etiam Philosophi, quod etiam est *majoris mundi* (2).

Il s'agit de démontrer que le soleil illumine tout l'Univers. De même que dans l'homme, « petit monde », un seul organe fournit la lumière à tout le corps, ainsi n'y a-t-il dans tout l'Univers qu'un seul luminaire. Une telle allusion laisse entendre que l'appellation était courante.

Saint Thomas d'Aquin, dans la *Somme Théologique* :

Sed est (homo) ex rebus omnibus quodam modo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem; de similitudine vero cœlestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis; elementa vero secundum substantiam... Et propter hoc modo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodam modo inveniuntur in eo (3).

Aussi bien, ne doit-on pas être surpris de rencontrer l'expression dans les œuvres en langue vulgaire :

1837 Quant sire *Fauvel* ot oy
Son conseil, moult s'en esjoy.
. . . .
Puis s'en va a grant compaignie
De ses gens et de ses amis.
En bien cheminer tant a mis
Et alé de nuiz et de jours,
A grans esploiz et briés sejours,
Qu'il est venuz a *Macrocosme*,
Une cité de grant fantosme,

(1) Alain de Lille, *De Planctu Naturae*; Migne, 210, col. 443 b.

(2) Abert le Grand, *De Cœlo et Mundo*, lib. II, t. III, cap. vi; éd. Borgnet, IV, p. 182.

(3) S. Thomas, *Summa Theol.*, I^a Pars, qu. 91, art. 1; éd. Léonine, t. V, p. 390.

Qui fut jadis faite pour l'omme,
Que Raison *Microcosme* nomme (1).

2993 L'auctour de Sex Principes dit
Et Raison pas ne le desdit
Que le monde a nom *Macrocosme*
Et homme si est *Microcosme*
Et c'est a dire et a entendre
Le *monde greigneur* et le *mendre*
Dont l'un a l'autre trop ressemble (2).

Il paraîtra donc impossible d'attribuer au texte de Jean de Meung quelque source précise. Encore là nous sommes en présence d'un lieu commun de la scolastique. S'il fallait en juger uniquement par la teneur littérale, ce serait au texte cité de saint Augustin qu'il conviendrait de rattacher le nôtre. Mais l'idée était tellement courante au XIII[e] siècle qu'il serait téméraire d'affirmer quelque filiation. Les textes indiqués par E. Langlois dans son étude, et dans les notes de son édition, ne peuvent être considérés comme des sources directes (3). Enregistrons donc à nouveau une influence scolastique, mais n'en disons pas davantage.

Synthèse du monde, l'homme est tout désigné pour en être le centre et la fin. Il est le plus bel objet de la création, car Nature le fait naître « en la propre forme son maistre », et le gratifie de tous ses dons. Tous les biens de l'Univers lui sont ordonnés :

19021 Mais seus on, cui je fait avaie
Trestouz les biens que je savaie ;
Seus on, cui je faz e devis
Haut vers le ciel porter le vis ;
Seus on, que je fourme e faz naistre
En la *propre fourme son maistre* ;
Seus on, pour cui peine e labeur,
C'est la fins de tout mon labeur,
N'il n'a pas, se je ne li done,

(1) *Le Roman de Fauvel;* éd. Langfors (Soc. des Anc. Text. franç.), Paris, 1914-1919, p. 69.
(2) *Ibidem*, p. 107.
(3) E. Langlois, *Origine et sources du Roman de la Rose*, Paris, 1891, p. 109. On pourrait en dire autant de la plus grande partie des textes scolastiques cités par Langlois dans les notes de son édition. Il s'agit, la plupart du temps, de lieux communs qu'il aurait pu rencontrer dans beaucoup d'autres œuvres.

Quant a la corporel persone,
Ne de par cors ne de par membre,
Qui li vaille une pome d'ambre...

19191 Mais tout quanque j'ai dit desus,
Ce set nostre sires Jesus,
Ai je pour ome labouré ;
Pour le chaitif cet labour ai ;
Cist est la fins de toute m'euvre,
Cist seus contre mes regles euvre.
19214 Je li conterai sa cheance
Devant Deu qui le me bailla,
Quant a s'image le tailla.

18875 Avec raison que Deus leur done,
Qui les fait, tant est sage e bone,
Semblables a Deu e aus anges.

En lisant ces vers, on ne peut s'empêcher de penser au récit de la création de l'homme dans les premières pages de la Genèse :

Et ait (Deus) : Faciamus hominem ad *imaginem* et *similitudinem* nostram; et *praesit* piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis universaeque terrae, omni reptili quod movetur in terra. Et creavit hominem ad *imaginem* suam... (1)

Vision judéo-chrétienne de l'homme que les Pères de l'Église et les théologiens devaient développer et enrichir. Tous, depuis Origène et saint Augustin jusqu'à saint Albert le Grand et saint Thomas, traitent longuement de l' « *imago Dei* » et font de l'homme le centre de l'Univers. L'homme est image de Dieu d'abord parce qu'il est doué d'intelligence :

Quod homo ad *imaginem Dei* factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est *ratio et intellectus* (2).

Il l'est surtout par la vie divine infusée dans son âme :

Imago dicitur anima eo quod est capax Dei per beatitudinem, et

(1) *Liber Genesis*, cap. I, v. 26-28.

(2) S. Augustin, *De Genesi contra Manichaeos*, lib. I, cap. xvii; Migne, 34, col. 186 : « Hoc excellit in homine quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem qua praestat pecoribus. » S. Augustin, *Sup. Genesim*, lib. VI, cap. xii; Migne, 34, col. 348.

uniri potest in actibus gratiae; et haec non inveniuntur in irrationali creatura (1).

Une telle perfection dépasse les pouvoirs de Nature. Si l'homme tient d'elle tous les avantages qu'il possède, elle n'a pu cependant lui accorder la raison. Dieu en personne lui en fait don; c'est elle-même qui l'avoue :

19055 Senz faille, de l'entendement,
Quenois je bien que vraiement
Celui ne lui donai je mie ;
La ne s'estent pas ma baillie.
Ne sui pas sage ne poissant
De faire rien si quenoissant.
Onques ne fis *rien pardurable,*
Quanque je faz est corrompable.
Platons meïsmes le tesmoigne
Quant il pale de ma besoigne
E des deus qui de mort n'ont garde
Leur crierres, ce dit, les garde
E soutient pardurablement
Par son vouleir tant seulement.
. . . .
Mi fait, ce dit, sont tuit soluble
Tant ai *poeir povre e obnuble*
Au regart de la grant poissance
Dou deu...

C'est que la raison est fille de Dieu :

5816 *Fille Deu* le souverain pere,
Qui tele me fist e fourma.

Les scolastiques enseignent couramment que l'homme tient ses perfections corporelles de la nature, mais que son âme in-

(1) S. Albert le Grand, *II Sentences*, 16, art. 2; éd. Borgnet, vol. XXVII, p. 288. Cf. encore *I Sentences*, dist. 3, art. 19-28; éd. Borgnet, vol. XXV, pp. 116-127 : « Homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia... Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum; unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei. » Saint Thomas va même jusqu'à dire qu'en tant que créature intelligente l'homme participe à la ressemblance *spécifique* de Dieu : « Homo autem in quantum per creationem producitur in participationem *speciei* ipsius Dei; quia ultimum eorum secundum quae natura creata participat similitudinem naturae increatae, est intellectualitas » (*III Sentences*, dist. 10, qu. 2, art. 2, sol. 1. Cf. P. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1936, p. 37).

corruptible, racine de ses facultés intellectuelles, est créée immédiatement par Dieu :

> Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus materiae, ideo non potest produci nisi a Deo immediate (1).

> Sed contra, dicitur in Genesi I « Creavit Deus hominem ad imaginem suam ». Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem (2).

L'idée que l'homme est le centre et la fin de l'Univers, « c'est la fin de tout mon labeur », était déjà exprimée dans la Genèse, nous l'avons vu. Elle devient un lieu commun en philosophie scolastique. En voici quelques exemples :

> ... homo, in divina pagina vocatur omnis creatura, quia videlicet res omnis vel est homo, vel *propter* hominem creata (3).

Saint Thomas consacre un chapitre complet de son *Contra Gentiles* à démontrer que dans le gouvernement divin les êtres inanimés sont ordonnés aux créatures raisonnables :

> Disponuntur ergo a Deo intellectuales creaturae quasi *propter se* procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas *ordinatae* (4).

Mais cette confiance dans l'homme et dans ses potentialités prend un singulier relief chez Jean de Meung. Et c'est aux plus audacieux des philosophes de son temps qu'il faut le comparer. Il revient constamment sur cette idée et se plaît à nous faire voir l'homme maître de la nature et la dominant par sa raison; il rit de ceux qui voient du mystère partout et qui s'émerveillent de phénomènes purement naturels :

17573 Car frans vouleirs est si poissanz,
S'il est de sei bien quenoissanz,
Qu'il se peut toujourz garantir,
S'il peut dedenz son cueur sentir

(1) S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia Pars, qu. 90, art. 3; éd. Léonine, t. V, p. 388. L'idée est courante. Cf. Guillaume de Conches, *De Philosophia Mundi*, lib. IV, cap. xxxii, xxxiii; Migne, 172, col. 93.

(2) S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia Pars, qu. 90, art. 2, t. V, p. 386.

(3) Guillaume de Conches, *Comment. De Consolat. Boetii*, dans J.-M. Parent, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres* (Publ. de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, VIII), Paris-Ottawa, 1938, p. 128.

(4) *Contra Gentes*, lib. III, cap. cxii; éd. Léonine, t. XIV, pp. 356-357.

Que pechiez vueille estre ses maistres,
Coment qu'il aut des cors celestres ;
Car qui devant saveir pourrait
Queus faiz li ceaus faire vourrait,
Bien les pourrait empeechier ;
Car s'il voulait si l'air sechier
Que toutes gens de chaut mourussent,
E les genz avant le seüssent,
Il forgeraient maisons neuves.

. . . .

Si que dou chaut n'avraient garde.
Ou s'il ravient, combien qu'il tarde,
Que par eve aviegne deluiges,
Cil qui savraient les refuiges
Laisseraient avant les plaignes
E s'en fuiraient es montaignes...

. . . .

17703 E quant li cors a tel poissance
Qu'il fuit des ceaus la destrempance,
E leur destourbe ainsinc leur euvre,
Quant encontre aus si bien se cueuvre,
E plus poissanz, bien le recors,
Est force d'ame que de cors... (1)

L'homme dominant les forces de la nature! L'idée peut ne pas apparaître très neuve, si on la compare au naturalisme de philosophes aristotéliciens comme Albert le Grand ou Thomas d'Aquin. Elle l'est radicalement en regard de la plupart des auteurs du XIIe siècle et des augustiniens du XIIIe, qui n'ont pas manifesté cette ferveur humaniste et cette fraîche confiance dans la puissance naturelle de l'homme.

RATIONALISME

Nous sommes ainsi amenés comme naturellement à considérer le rationalisme de Jean de Meung. Car si l'homme est maître de son destin, s'il apparaît comme le centre de l'Univers, s'il domine les forces de la nature, c'est en dernière analyse parce qu'il est doué de raison. Le XIIIe siècle, at-t-on dit justement, a eu passionnément confiance dans la raison; il a voulu tout expliquer (2). A cet égard, Jean de Meung est bien

(1) Voir tout ce passage 17573-17726.

(2) Ch.-V. Langlois, dans E. Lavisse, *Histoire de France*, t. III, IIe partie,

de son temps. Un rationalisme sain court à travers toute son œuvre. S'attacher à découvrir les lois du cosmos, en fournir une explication rationnelle, réclamer la maîtrise de l'homme sur ses actions, voir dans l'esprit humain l'image du Créateur, c'est déjà reconnaître les prérogatives de la raison individuelle et user du plus authentique rationalisme. Mais la confiance de Jean de Meung dans l'intelligence humaine se manifeste d'autre façon. J'observe d'abord qu'il apporte un malin plaisir à dénoncer des phénomènes purement naturels là où des esprits plus candides voient des interventions diaboliques, de la sorcellerie ou de l'enchantement. Si le tonnerre éclate, si les arbres sont déracinés par les tempêtes, il n'est vraiment pas nécessaire d'y voir l'action des démons ou des fées :

17885 Les venz font il (les cieux) contrarier
L'air enflamber, braire e crier,
E esclater en maintes parz
Par toneirres e par esparz (éclairs),

. . . .

Veire tours e clochiers abatre,
E mainz veauz arbres si debatre
Que de terre en sont arachié.

. . . .

Si dit l'en que ce font *deables*
A leur cros e a leur chaables,
A leur ongles, a leur havez,
Mais teuz diz ne vaut deus navez,
Qu'il en sont a tort mescreü,
Car nule riens n'i a neü
Fors les tempestes e li vent,
Qui si les vont aconsivant ;
Ce sont les choses qui leur nuisent

18231 E quant ainsinc sont deceü
Cil qui teus choses ont veü
Par miroers ou par distances,
Qui leur ont fait teus demontrances,
Si vont puis au peuple e se vantent,
E ne dient pas veir, ainz mentent,

Paris, 1901, p. 259. Cf. Alfred Jeanroy, dans G. Hanotaux, *Histoire de la Nation française*, t. XII, Paris, 1921, p. 358. Cette confiance dans les forces de l'homme est une des caractéristiques de l'art du XIII[e] siècle : « Il n'y a rien là des grâces un peu fades des fresques antiques : nul amour vendangeur, nul génie ailé qui moissonne... c'est l'homme tout seul luttant avec la nature » (E. Male, *L'Art religieux en France au XIII[e] siècle*, Paris, 1910, p. 96).

Qu'il ont les deables veüz
Tant sont es regarz deceüz.

La « vieille » avait déjà recommandé à l'amant de ne pas croire à l'efficacité de la magie ou de l'incantation :

14395 Mais gart que ja ne seit si sote,
Pour riens que clers ne lais li note
Que ja riens d'enchantement creie,
Ne sorcerie, ne charaie,
Ne magique, ne nigromance.

Il y a des somnambules qui attribuent leurs voyages nocturnes à l'action des démons. En réalité, ils y sont allés d'eux-mêmes, répond Jean de Meung. Et ce sont là phénomènes purement naturels :

18287 Ne des visions les manieres,
Tant sont merveilleuses e fieres,
Ne pourraient il otreier,
Qui les leur voudrait despleier;
Ne queus sont les decepcions
Qui vienent par teus visions,
Seit en veillant, seit en dormant,
Dont maint s'esbaïssent forment;

. . . .

Tant en vueil dire toutevois
Que maint en sont si deceü
Que de leur liz s'en sont meü,
E se chaucent neïs e vestent
E de tout leur harneis s'aprestent
Si con li sen comun someillent
E tuit li particulier veillent;

. . . .

E vont cheminant longues veies,
E montent neïs es chevaus
E passent ainsinc monz e vaus

. . . .

E quant li sen comun s'esveillent,
Mout s'esbaïssent e merveillent.
Quant puis en leur dreit sen reviennent,
E quant avec les genz se tienent,
Si tesmoignent, non pas pour fables,
Que la les ont portez deables

. . . .

E *il meïsmes s'i portèrent.*

Il en est de même pour ceux qui sont atteints de frénésie :

18327 Si rest bien souvent avenu
Quant aucun sont pris e tenu
Par aucune grant maladie,
Si come il pert en *frenesie.*

Et les neurasthéniques, et les lunatiques!

18343 Ou quant sont neïs en santé,
Veit l'en de ceus a grant plenté
Qui maintes feiz, senz ordenance,
Par naturel acoustumance,
De trop penser sont curieus,
Quant trop sont *melancolieus*
Ou *poereus* outre mesure
Qui mainte diverse figure
Se font pareir en aus meïsmes.
. . . .
E de tout ce leur semble lores
Qu'il *seit ainsinc pour veir defores.*
. . . .
E ce n'est fors trufle e mençonge,
Ainsinc con de l'ome qui *songe,*
Qui veit, ce cuide, en leur presences
Les esperitueus sustances.

On doit en dire autant de ceux qui croient avoir le privilège de se métamorphoser en sorciers et de voyager, la nuit, avec « Dame Abonde (1) » : 18425-18498.

De telles fantasmagories ne résistent pas à un examen sérieux de la raison. Ce sont des imaginations et des racontars de bonnes femmes :

18449 Mais trop a ci folie orrible
E chose qui n'est pas possible.
18476 Qui peut teus *fables soutenir.*
18487 D'autre part, que li tierz dou monde
Aille ainsinc avec dame Abonde
Si *con foles vieilles le preuvent...*

Pourquoi donc Jean de Meung a-t-il introduit dans le discours de Nature de tels développements? On n'en sera pas

(1) E. Langlois, dans son édition critique (vol. IV, pp. 314-316), donne d'excellentes notes au sujet de cette légende. Une des sources principales paraît être Guillaume d'Auvergne, un scolastique.

trop surpris si l'on se rend compte qu'elles sont le résumé simplifié de l'enseignement d'Aristote au livre *Du Sommeil et de la Veille* et au *Traité des Météores*. Jean de Meung met à profit ses connaissances universitaires (1). Fort de sa science aristotélicienne, il réfute les explications fantaisistes des phénomènes naturels.

Les vents, les pluies, le tonnerre et les éclairs, dit-il, sont dus à l'élévation de vapeurs terrestres attirées par les rayons du soleil : « Par les vapeurs qu'ils (les cieux) font monter » (17891). C'est précisément ce qu'enseigne Aristote au *Traité des Météores* (2). Je cite Albert le Grand qui reprend ses idées :

Redeamus ergo nunc dicentes veram causam tonitrui et fulguris, sequentes Aristotelem sic dicentem : Dico quod res istae quae praedictae sunt, non sunt nisi ex vapore... Fiunt etiam inde *pluvia* et *grando* et nix, etc... (3).

Causa efficiens omnium ventorum in communi est quod, cum volvitur sol in orbe suo, et radius ejus directe opponitur terrae, et appropinquat terrae quantum potest directa oppositione, tunc *elevat vaporem* ex ea (4)...

Est autem hic attendendum quod secundum ea quae dicta sunt, *ventus* est vapor terreus aeris superiora transcendens et aerem fortiter percutiendo impellens (5).

Ainsi muni des explications rationnelles des phénomènes, Albert le Grand, comme Jean de Meung, est à même de réfuter les interprétations fantaisistes :

Omnes autem antiqui Philosophi Hesiodistae... Deo Jovi tonitruum et fulgur attribuunt, Jovem, ut dicit Seneca, regem universitatis appellantes et patrem, qui deus dicitur a Platone... Quod autem hoc dictum Antiquorum error sit, omnino patet tali ratione : *quaecumque enim causam determinatam* et necessariam habent *natura*, non possunt homines immutare : tonitrua, ut patet per habita, causas determinatas habent in natura (6)...

(1) Le *Traité des Météores* ainsi que celui *Du Sommeil et De la Veille* étaient au programme de la Faculté des Arts de l'Université de Paris, en 1255. Cf. *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 227.

(2) *Meteorologica*, lib. II, cap. IV; éd. Didot, t. III, pp. 583 et ss.

(3) Albert le Grand, *Meteorol.*, lib. III, cap. IV; éd. Borgnet, t. IV, p. 642.

(4) *Ibidem*, tract. I, cap. IV; *ibid.*, p. 589.

(5) Albert le Grand, *Meteorologica*, lib. III, cap. V; éd. Borgnet, t. IV, p. 590.

(6) *Ibidem*, cap. XXII; éd. Borgnet, t. IV, p. 664. Voir aussi le commentaire de saint Thomas (*Meteorol.*, lib. II, lect. 7; éd. Vivès, 1875, pp. 461-464) : « Deinde... determinat (Aristoteles) generationem ventorum et dicit quod

En commentant le traité *Du Sommeil et de la Veille* d'Aristote, les maîtres universitaires s'étendaient longuement sur les visions, les rêves, les mystifications dus à l'imagination, à la maladie, à la passion. A la suite du Stagirite on étudie plus particulièrement le cas des mélancoliques, des frénétiques, des peureux, des amants, etc., tous individus dont parle Jean de Meung. Albert le Grand, si représentatif de cet esprit aristotélicien, va nous fournir encore de quoi éclairer notre texte :

Adhuc autem ex superioribus longe dictis apparet quod facilitas deceptionis in sensibus tam in *dormiendo* quam in *vigilando* (1), est ex passionis vehementia, in qua existimus... sicut *trepidum* decipitur in timore existens, et *amans* decipitur in amore vehementi existens, in tantum ut etiam propter modicam similitudinem videatur timenti quod videat hostes, et amanti videatur quod videat dilectum. Eodem modo est etiam in *ira* (2)...

Haec (visiones) autem propter diversas causas praecipue eveniunt *febricitantibus* et *melancholis* febricitantibus et *ebriosis*... Videantur eis quod res quae circa eos sunt, moveantur... *Melancholis* autem fit hoc propter nigrum vaporem qui spissus est, eo quod elevat eum parva caliditas; et ideo imagines videntur *certae*, sed non permixtae et confusae (3)...

De même pour les frénétiques. Saint Thomas y fait allusion dans sa *Somme*, s'inspirant d'ailleurs du *De Somno et Vigilia* :

... et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in *phreneticis*, et in aliis hujusmodi (4).

Albert le Grand, dans son *Traité du Sommeil et de la Veille*, consacre un chapitre entier aux *somnambules*, et il rapporte les mêmes phénomènes que Jean de Meung :

His autem habitis, oportet scire quod quamvis somnus sit ligamen-

cum exhalatio duplex sit, ut dictum est, una vaporosa et alia fumosa, necesse est quod ex motu solis fiat utraque... »

(1) Jean de Meung dit aussi que ces « déceptions » peuvent se produire à l'état de veille comme pendant le sommeil : « Seit en veillant, seit en dormant » (18293).

(2) Albert le Grand, *De Somno et Vigilia*, lib. II, t. I, cap. vii.

(3) *Ibid.*, éd. Borgnet, t. IX, p. 167

(4) S. Thomas, *Summa Theologica*, Ia Pars, qu. 111, art. 3; éd. Léonine, t. V, p. 518.

tum sensus et motus, tamen in somno quidam moventur et faciunt multa opera quae sunt vigilantium, sicut est *ambulare* et *equitare* et aliquando quaerere et insequi inimicos, et forte occidere eosdem et redire ad lectum dormientes (1).

Ce sont donc là des phénomènes dont la raison peut rendre compte :

... quod autem quidam Stoicorum et Epicureorum dicunt, quod nisi a Deo immissa esse somnia, et nullum somnium ab aliquo fieri nisi a Deo, *non habet veritatem* (2)...

Cette confiance dans la raison, inspirée par le naturalisme aristotélicien, apparaît encore lorsque Jean de Meung décrit les merveilles de l'Optique, la science des « regarts ». Son étude de l'arc-en-ciel le conduit naturellement à en traiter. Car, dans la théorie d'Aristote lui-même, l'arc-en-ciel est une sorte de miroir du soleil. Il est donc nécessaire d'être initié à l'Optique pour en connaître la nature et les causes :

Ausinc com pour aler chacier,
Un arc en leur poing prendre seulent (les nues),
. . . .
Qui sont apelez *ars celestres*
Don nus ne set, s'il n'est bons *maistres*
Pour tenir des regarz escole,
Coment li solauz les piole,
Quantes couleurs il ont ne queles,
Ne pour quei *tant* ne pour quei *teles*,
Ne la *cause* de leur figure;
E li couvendrait prendre cure
D'estre *deciples Aristote*,
Qui meauz mist natures en note
Que nus on puis le tens Caïn.

Les sources de ce passage nous sont tout indiquées. Au livre des *Météores*, Aristote traite, en effet, de l'arc-en-ciel. Il en étudie la nature, les couleurs, la forme, etc. :

Arcum autem reflexionem quidem esse, antea dictum est; qualis vero reflexio sit, et *quemadmodum*, quamque ob *causam* unumquodque eorum quae hanc respiciunt, accidat, nunc dicamus (3).

(1) *De Somno et Vigilia*, lib. I, tract. 2, cap. v; éd. Borgnet, t. IX, pp. 145-146.
(2) *Ibid.*, lib. III, tract. 2, cap. iv; éd. Borgnet, t. IX, pp. 200-201.
(3) Aristote, *Meteor.*, lib. III, cap. iv; éd. Didot, t. III, p. 602.

Les commentateurs d'Aristote, surtout les Arabes, en traitent aussi. Selon son habitude, Albert le Grand rassemble ces divers enseignements et fait la part de ce qu'il croit être la vérité en y ajoutant les résultats de ses observations personnelles (1). Plusieurs chapitres de son *Traité des Météores* sont consacrés à cette question. Il étudie successivement la *cause* de l'arc-en-ciel, sa *forme*, ses *couleurs*, les phénomènes de *réfraction* qu'il suppose. On dirait que Jean de Meung, dans les vers cités, donne les titres des chapitres d'Albert (2).

On admet communément que l'arc-en-ciel est une sorte de miroir constitué par les nuages ou les vapeurs célestes, et qui réfracte les rayons du soleil. Aristote l'enseigne. Les Arabes aussi : « Si aer fuerit humidus factus per pluviam et humiditas habuerit aliquantulum nitoris, *fiet aer sicut speculum* (3). » Albert le Grand en fait la démonstration :

... Qualiter guttellae rorantis nubis sunt specula solis...

En conséquence, la science de l'arc-en-ciel dépend en partie de l' « Optique »; et il est nécessaire de connaître les lois de la perspective « science des miroirs » pour en comprendre les phénomènes. Albert le Grand, comme Jean de Meung, le dit :

Volumus autem hic verificare hoc quod iris sit *speculum solis;* et *ideo oportet nos incipere* ab aere et repraesentationibus diversis speculorum, *ut melius intelligantur* ea quae dicturi sumus de *coloribus* iridis (4).

Dans ce même chapitre, Albert le Grand étudie longuement les phénomènes de réfraction, les effets des miroirs, etc., toutes ces « merveilles » que Jean de Meung expose avec une visible satisfaction aux vers 18034-18060 et 18153-18246. L'exemple cité aux vers 18197-18206 est emprunté aux *Météores* d'A-

(1) Albert le Grand, *Meteor.*, lib. III, tract. 4, cap. vi-xxvii; éd. Borgnet, t. IV, pp. 672-697. Le chapitre viii s'intitule : « Et est digressio declarans opiniones Antiquorum de figura et causa Iridis. » Le chapitre ix : « Et est digressio ostendens quid falsum et quid verum sit in dictis Antiquorum. » Albert traite encore de l'arc-en-ciel au *Liber de passionibus aeris*; éd. Borgnet, t. IX, pp. 679 et ss.

(2) Cf. note précédente.

(3) Algazel, *Physica.*

(4) *Meteor.*, lib. III, tract. 4, cap. xii; éd. Borgnet, t. IV, pp. 679-681. Comparer avec les vers 18024-18026 cités plus haut.

ristote. Albert le Grand le rapporte, et dans une forme qui se rapproche sensiblement de notre texte :

18197 Aristotes neïs tesmoigne,
Qui bien sot de cete besoigne,
Car toute science avait chiere :
Uns on, ce dit, malades iere,
Si li avait la maladie
Sa veü mout afeiblie,
E li airs iert ocurs e troubles,
E dit que par çes raisons doubles
Vit il en l'air de place en place
Aler par devant sei sa face.

Ea autem quae dicta sunt exemplo probantur experto. Homo enim inventus est infirmus in visu, cujus visus debilitatus fuit ex humore grosso turbido in pupillam defluente in multa quantitate. Et dum iret, ex multo humore tali abundante in oculis, imprimebatur in humore illo, imago ejus confusa, et praecipue oculorum sicut in speculo quodam ita quod putavit alium similem sibi coram facie sua ambulare (1).

Jean de Meung touche donc à des matières longuement et savamment traitées dans les œuvres scolastiques issues de l'enseignement universitaire. On n'a qu'à ouvrir un traité quelconque du moyen âge sur les Météores ou sur l'Optique pour retrouver les doctrines évoquées ici. Notre auteur emprunte ses idées au patrimoine commun de la scolastique. Mais ce patrimoine commun est fait surtout des œuvres d'Aristote. Jean de Meung l'indique lui-même aux vers 18031 et 18197. Les rapprochements de textes que nous venons de faire le démontrent suffisamment. Le *Traité des Météores* d'Aristote, connu par l'intermédiaire d'universitaires comme Albert le Grand, est à la base de tous ces développements.

Le vers 18034 nous met sur la trace d'une autre source : l'Arabe Alhazen :

18034 Alhacen, li niés Huchaïn,
Qui ne refu ne fos ne garz
Cist fist le livre des Regarz :
De ce deit cil science aveir
Qui veaut de l'arc en ciel saveir;
Car de ce deit estre juigierres
Clers natureus e regardierres;

(1) *Meteor.*, lib. III, tract. 4, cap. XIII; éd. Borgnet, t. IV, p. 681.

E sache de geometrie,
Don necessaire est la maistrie
Au *livre des Regarz* prouver :
Lors pourra les causes trouver,
E les forces des miroers,
Qui tant ont merveilleus poers
Que toutes choses tres petites,
. . . .
Si granz, si grosses sont veües,
. . . .
Que l'en les peut lire e conter...

Le livre des *Regards* dont il est ici question n'est autre que la *Perspective* d'Alhazen, œuvre classique au moyen âge, en matière d'Optique (1). Ernest Langlois l'a bien vu (2). Les Latins l'ont surtout connue dans une traduction attribuée au Polonais Witelo, mais qui ne paraît pas être de lui (3). Alhazen a aussi composé, entre autres œuvres, un traité sur les réfractions atmosphériques intitulé *De Crepusculis*. Ces œuvres ont été abondamment exploitées par les physiciens et les « perspectivistes » du XIIIe siècle, en particulier par Roger Bacon (4) et Witelo. Ce dernier a écrit lui-même, vers 1270, un traité de *Perspective* qui s'inspire dans ses grandes lignes de l'*Optique* d'Alhazen. Il y étudie les lois de la propagation de la lumière, la structure de l'œil, les conditions des phénomènes de réflexion et de réfraction. Du reste, l'*Optique* a connu au XIIIe siècle une très grande vogue, en particulier dans les milieux universitaires d'Oxford (5). En voyant dans

(1) Cf. P. DUHEM, *Le Système du Monde*, t. II, pp. 119 et ss. La meilleure édition de cette œuvre est celle de F. RISNER, *Opticae thesaurus Alhazeni Arabis... Ejusdem Liber de Crepusculis... Item Vitellonis...* Bâle, 1572. Comme on le voit, cette édition contient la *Perspective* et le traité du *Crépuscule* d'Alhazen, ainsi que la *Perspective* de Witelo.

(2) Édition critique, t. IV, p. 313, notes aux vers 18034 et ss. Langlois dit n'avoir rien trouvé sur l'arc-en-ciel dans le *Thesaurus*. Comme l'indique le texte, il eut fallu plutôt chercher dans les *Météorologiques* d'Aristote. L'étude de l'arc-en-ciel n'entre qu'indirectement dans l'*Optique*. Science des rayons, celle-ci fournit les principes généraux qui expliquent les phénomènes de réfraction de l'arc-en-ciel.

(3) Cf. A. BIRKENMAJER, *Études sur Witelo, Bulletin de l'Académie des sciences de Cracovie*, 1918-1922. CL. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13 Jhts* (dans *Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittel.*), Munster, 1908.

(4) RAOUL CARTON, *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, Paris, 1924, p. 56, note 2.

(5) ÉMILE BRÉHIER, *La Philosophie du moyen âge* (L'Évolution de l'huma-

la lumière la forme première des corps et l'explication ultime de toutes leurs propriétés, Robert Grosseteste est amené à attribuer à la géométrie et à l'optique le premier rang parmi les sciences. Dans un tel système tous les phénomènes de la nature sont expliqués par des lignes, des angles et des figures, c'est-à-dire par la géométrie et l'optique (1). Roger Bacon paraît prendre une position analogue quand il soutient que « les mathématiques ont des expériences qui s'appliquent à toutes les sciences et que nulle science ne peut être connue sans elles (2) ».

On perçoit l'importance de ces sciences dans les milieux savants du XIII[e] siècle. Le *Roman de la Rose* est à sa manière un témoin de la ferveur de ces hautes spéculations. Mais ce qu'il en dit reste dans le domaine des généralités :

18153 Encore ont miroer, dist ele (Nature),
Mainte autre force grant e bele,
Car choses granz e grosses mises
Tres près semblent si loing assises,
Fust neïs la plus grant montaigne
. . . .
Qu'eus i peuent estre veües
Si petites e si menues
. . . .
Autre mirail par veritez
Montrent les propres quantitez
Des choses que l'en i regarde.
18247 Mais ne vueil or pas metre cures
En desclareier les figures
Des miroers ne ne dirai
Coment sont reflechi li rai,
Ne leur angles ne vueil descrivre :
. . . .
Ne pour quei des choses mirees
Sont les images revirees
Aus eauz de ceus qui la se mirent (3).

nité, XLV), Paris, 1937, pp. 276 et ss. É. Gilson, *La Philosophie au moyen âge*, Paris, 1922, pp. 47 et ss.

(1) La « perspective » a rendu de grands services à l'art médiéval. Cf. H. Focillon, *L'art des sculpteurs romans*, Paris, 1931, chap. x : « L'art de géométrie au moyen âge. »

(2) *Opus Majus*; éd. J. H. Bridges, t. II, Oxford, 1897, p. 173.

(3) Comparer avec le passage suivant d'Albert le Grand (*Summa de Creaturis*, qu. 21, ad 8; éd. Borgnet, t. XXXV, p. 203) : « Quare in quibusdam speculis apparet inferius superius et e contra scilicet superius apparet inferius et sinistra dextra ?... »

Il est difficile de trouver des sources précises à des idées aussi générales. Jean de Meung a probablement utilisé l'*Optique* d'Alhazen, comme il le laisse entendre. On ne saurait en dire davantage.

Il faut voir dans cette utilisation de sciences techniques par un romancier non pas l'effort d'un esprit naïf dépourvu de tout sens critique, mais plutôt l'ivresse d'une raison nouvelle qui s'enchante de ses moindres découvertes, l'étonnement de l'homme à qui se révèle subitement l'intelligibilité de l'Univers. Cet esprit, il serait possible de le discerner dans plusieurs autres passages du roman. Il ne semble cependant apparaître nulle part avec plus d'éclat que dans le discours de Raison elle-même. Car Jean de Meung lui a fait énumérer ses prérogatives et ses titres de noblesse. Dans la première partie de son discours, elle a recommandé à l'amant de renoncer à ses folles amours. Mais l'homme ne peut vivre sans amour. Aussi Raison va-t-elle lui proposer sa propre amitié :

> Nepourquant si ne vueil je mie
> Que tu demeures senz amie;
> Met, s'il te plaist, en mei t'entente :
> Sui je pas bele dame e gente,
> Digne de servir un preudome,
> E fust *empereres de Rome*?
> Ci vueil t'amie devenir;
> E, se te veauz a mei tenir,
> Sez tu que m'amour te vaudra?
> Tant que jamais ne te faudra
> Nule chose qui te couviegne,
> Pour mescheance qui t'aviegne :
> Lors te verras si *grant seigneur*
> Qu'onc noïs paler de graigneur.
> Je ferai quanque tu vourras,
> Ja si haut vouleir ne pourras,
> Mais que, senz plus, faces mes euvres.

Ne nous y trompons pas, c'est au culte de la sagesse que l'homme est ici convié. Cette grande dame qui serait digne de l'empereur de Rome, ne serait-ce pas l'image de la sagesse antique? Et de la sagesse antique, en terre de chrétienté. Car elle est dame de haute lignée, étant fille de Dieu, belle de la beauté même du Créateur (1) :

(1) Ici encore M. Abel Lefranc me paraît exagérer son point de vue : « Le discours de Raison à l'Amant ne dit rien de chrétien et tous les auteurs

5813 Ci avras en cet avantage
Amie de si haut lignage
Qu'il n'est nule qui s'i compere,
Fille Deu le souverain pere.

5817 Qui *tele me fist e fourma.*
Regarde ci quele fourme a,
E te mire en mon cler visage.
N'onques pucele de parage
N'ot d'amer tel bandon con gié.

Une telle amitié ne connaît pas de limites. Les autres amours ont besoin d'être réglées et contenues; autrement elles tournent au désordre, à la dissolution, à l'évanouissement de la personnalité. Mais on ne peut trop s'abandonner au culte de l'esprit :

5822 Car j'ai de mon pere congié
De faire ami e d'estre amee :
Ja n'en serai, ce dit, blasmee
Ne de blasme n'avras garde
Ainz t'avra mes peres en garde,
E nourrira nous deus ensemble.
Di je bien ? Respon : Que t'en semble ?
Li deus qui te fait foleier
Set il ses genz si bien paier ? (1)

L'amour de la sagesse met l'homme au-dessus des vicissi-

qu'elle allègue sont des païens » (*La civilisation intellectuelle en France à l'époque de la Renaissance*, dans *Revue des Cours et Conférences*, 1910, pp. 49-60). Quoi de plus chrétien que cette raison, fille de Dieu et créée à son image ? Les développements sur les différentes espèces d'amour s'inspirent de Cicéron et d'Aristote. Mais on trouve la même utilisation dans le traité *De Spirituali Amicitia* d'Aelred de Rievaulx, et dans le traité de la charité de saint Thomas.

(1) Saint Thomas dira que les plaisirs corporels doivent être restreints et mesurés ; « sed delectationes spirituales appetuntur secundum seipsas, quasi *homini connaturales*... et ideo delectationibus spiritualibus *nullam mensuram* praefigit ratio, sed quanto sunt majores, tanto sunt eligibiliores » (*IV Sentences*, dist. 49, qu. 3, art. 5, sol.1). La délectation intellectuelle l'emporte sur les délectations sensibles : « Etiam sequitur quod delectatio quae est in actu intellectus, sit eminentior delectatione quae est in actu sensus. Et per consequens oportet quod maxima et perfectissima intelligentia sit maxime optimi; et ita sequitur *maxima delectatio.* Sic igitur manifestum est quod in illa intelligentia, qua intelligitur primum movens, quod etiam est primum intelligibile, est maxima delectatio » (S. Thomas, *Comment. in Metaphysica Aristotelis*, lib. XII, lect. 8; éd. Cathala, Turin, 1915, p. 717).

tudes de la fortune. Elle en fait l'égal du grand Socrate, le plus grand de tous les hommes, lui qui sut se montrer plus fort que l'adversité :

5842 Seufre que je seie ta serve,
E tu li miens leiaus amis.
Le deu lairas qui ci t'a mis,
E ne priseras une prune
Toute la roe de Fortune.
A Socratès seras semblables,
Qui tant fu forz e tant estables
Qu'il n'iert liez en prosperitez
Ne tristes en aversitez...
Tout metait en une balance,
Bone aventure e mescheance.
. . . .

5857 Ce fu cil, bien le dit Solin,
Qui par le respons Apolin
Fu juigiez dou mont li plus sages;
Ce fu cil a cui li visages
De tout quanque li avenait
Toujourz en un point se tenait;
N'onc cil mué ne le trouverent
Qui par cegüe le tuerent,
Pour ce que pluseurs deus niait
E en un seul deu se fiait,
E preeschait qu'il se gardassent
Que par pluseurs deus ne jurassent.

Et que dire de tous ces grands anciens : Héraclite, Diogène et les autres :

5869 Eraclitus, Diogenès
Refurent de tel cueur que nes
Pour povreté ne pour destrece
Ne furent onques en tristece...

La beauté corporelle passe, la culture de l'esprit demeure :

8314 Dreiz est que son engin enfourme
De meurs e d'arz e de sciences;
Car, qui les fins e les prouvances
De beauté savrait regarder
Beauté se peut trop po garder;
Tantost a faite sa vespree,
Con les floretes en la pree.

L'homme qui trouve de tels accents pour recommander le culte de l'esprit est un grand artiste. On a dit que dans le *Roman de la Rose* la raison est « bafouée ». Ce peut être vrai, en partie, si on songe que ses recommandations sont méprisées par l'amant. Mais, par définition, l'amoureux méprise les règles de la raison parce qu'elles mettent des entraves à sa passion. Et, comme dit tel personnage de Molière : « A vous dire le vrai, les amants sont bien fous! » Mais comment résister à l'exaltation de la raison que nous venons de lire et comment n'y pas voir l'expression d'une âme fortement convaincue de la valeur de l'intelligence humaine (1).

Il faut rapprocher de ces idées l'éloge que Jean de Meung fait des clercs. Les clercs, au moyen âge, ce sont les savants, les hommes de lettres, les universitaires, les « scolastiques ». Or leur noblesse l'emporte, aux yeux de notre auteur, sur celle des princes et des rois, parce qu'ils ont le culte de l'esprit et « sevent de letreüre » :

Si ront clerc plus grant avantage
D'estre gentill (noble), courteis e sage,
E la raison vous en lirai,
Que n'ont li prince ne li rei,
Qui ne sevent de letreüre;
Car li clers veit en l'escriture,
Avec les sciences prouvees,
. . . .
Touz maus dont l'en se deit retraire,
E touz les biens que l'en peut faire;
Les choses veit dou monde escrites
Si come eus sont faites e dites;
. . . .
Si valent pis que nule gent
Clerc qui le cueur n'ont noble e gent,
Quant les biens queneüz eschivent
El les vices veüz ensivent.

Aussi l'homme bien né a-t-il grande considération pour les clercs. On en usait bien ainsi dans l'antiquité, âge d'or de la culture, où princes, comtes et rois rivalisaient de libéralité à l'égard des « grands clercs », philosophes ou poëtes :

(1) On remarque que ce culte de l'esprit prend un caractère moral : il dicte une attitude dans la vie. On comprend que Jean de Meung songe alors à Socrate.

18711 Mout redeit l'en clerc enourer
Qui bien veaut a sen labourer,
. . . .
Jadis li vaillant gentill ome,
Si con la letre les renome
Empereeur, duc, conte, rei,
Don ja ci plus ne conterai,
Les philosophes enourerent;
Aus poetes neïs donerent
Viles, jardins, leus enourables,
E maintes choses delitables.
Par pluseurs le vous prouveraie,
Qui furent né de bas lignages,
E plus orent nobles courages
Que maint fill de reis ne de contes.

Les temps ont bien changé :

18740 Or est li tens a ce venuz
Que li bon qui toute leur vie
Travaillent en philosophie (1).

18743 E s'en vont en estrange terre (2)
Pour s'en e pour valeur conquerre,
E seufrent les granz povretez,
Ou mendianz ou endetez,
E vont espeir deschauz e nu (3),
Ne sont amé ne chier tenu.
Prince nes prisent une pome;
E si sont il plus gentill ome,
Si me gart Deus d'aveir les fievres,
Que cil qui vont chacier aus lievres,
E que cil qui sont coustumiers
De maindre es paterneus fumiers.

L'auteur touche ici à un thème assez fréquemment développé dans la littérature du moyen âge : celui de la rivalité d'amour entre clercs et chevaliers. L'idée a été quelquefois présentée sous la forme de débats imités des églogues antiques,

(1) Sens très large du moyen âge.

(2) Jean de Salisbury (*Policraticus*, lib. VII, cap. XIII ; éd. Webb, t. II, Oxford, 1907, p. 145) rapporte les vers dans lesquels Bernard de Chartres énumérait les conditions du savoir : « claves discendi » :

Mens humilis, studium quaerendi, vita quieta
Scrutinium tacitum, *paupertas, terra aliena.*

(3) Cf. Ch. H. Haskins, *The life of mediaeval students as illustrated by their letters*, dans *Studies in mediaeval culture*, Oxford, 1929, pp. 1-35.

et qu'on a réunis sous le titre de *Débats du clerc et du chevalier* (1). La sympathie de Jean de Meung va visiblement aux clercs. Voyons-y l'expression d'une haute conception de l'homme et de ses valeurs spirituelles.

Je ne voudrais pas affirmer que le culte de Jean de Meung pour la raison et pour l'homme descende en droite ligne de l'esprit scolastique. On ne peut s'empêcher d'observer cependant qu'au temps où il écrit, le naturalisme d'Aristote — le plus rationaliste des Grecs — était en pleine fermentation dans les milieux universitaires parisiens et qu'il avait inspiré aux plus clairvoyants des scolastiques une juste conception de l'autonomie de la raison et de ses droits. Dès la première moitié du XIIIe siècle, Albert le Grand avait conçu le projet de rendre Aristote intelligible aux Latins. Il commente l'*Almageste* de Ptolémée, reprend la géométrie d'Euclide, enseigne l'optique d'Alhazen, se livre aux sciences naturelles (2). A sa suite, l'école dominicaine adopte une position nettement intellectualiste (3). L'esprit même du thomisme marque un souci constant de respecter l'autonomie de la raison (4). A-t-on réfléchi à tout ce que signifie l'application de la notion aristotélicienne de science à la théologie par saint Thomas ? (5) La formule célèbre — et si mal comprise (6) — « philosophia ancilla theo-

(1) Cf. CH. OULMONT, *Les débats du clerc et du chevalier*, Paris, 1911, et surtout E. FARAL, *Sources latines des contes et romans courtois du moyen âge*, Paris, 1913; *Les débats du clerc et du chevalier*, pp. 191-269.

(2) L'indépendance d'esprit d'Albert le Grand se manifeste à l'égard même d'Aristote : « Et ideo puto ego quod istud Aristoteles recitaverit ex opinionibus aliorum, et non ex veritate demonstrationis vel experimenti, cum absque dubio experta sint a me, et ab aliis veridicis consideratoribus sociis meis ea quae sunt objecta » (*Meteor.*, lib. III, tract. 4, cap. XI; éd. Borgnet, t. IV, p. 679). « Est autem attendendum hic quod iste sermo Aristotelis est *prolixus* et *obscurus*... » (*Meteor.*, cap. XVIII, p. 688.)

(3) Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, pp. 30 et ss.

(4) Cf. P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1936, p. 223. É. GILSON, *Le Thomisme*, Paris, 1923, pp. 14-38.

(5) M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, II, 1927, pp. 31-72.

(6) Certains historiens y voient une exploitation abusive de la philosophie; L. J. Paetow avait des paroles sévères pour de tels interprètes : « It is a grave mistake to identify practically all advanced medieval learning with theology. All learning was almost universally said to be ancillary to theology, but that generally was a mere figure of speech when so few students pursued the long and arduous path which led to the degree of doctor of theology... We stultify ourselves when we carry generalizations about the

logiae » ne doit pas nous donner le change. Si la philosophie rationnelle est considérée au moyen âge comme une servante de la théologie, ce n'est pas aux dépens de ses droits et de son autonomie. « Ancilla theologiae », cela veut dire qu'en plus de sa fonction naturelle et spécifique, qui est d'expliquer le monde par la raison, la philosophie est ultérieurement assumée par la foi comme moyen de se constituer en discipline rationnelle.

Et que dire de ces averroïstes latins dont le naturalisme dépasse — au dire du P. Mandonnet — ce que la Renaissance a pu concevoir ? (1) Les droits de la raison avaient déjà de puissants défenseurs au XII[e] siècle dans la personne d'Abélard, de Guillaume de Conches, d'Alain de Lille, etc. Mais la crue de l'aristotélisme du XIII[e] siècle a intensément développé ce naturalisme : ce fut une véritable ivresse. Jean de Meung participe à cet esprit conquérant. Aristote lui fournit des explications rationnelles du monde; il le met en état de réfuter des croyances superstitieuses. En somme, on peut affirmer que la haute idée qu'il se fait de la raison individuelle doit beaucoup à l'esprit aristotélicien qui animait certains milieux intellectuels de la seconde moitié du XIII[e] siècle.

NOTION RATIONNELLE DU BIEN ET DU MAL

S'il y a une science rationnelle du monde, il y aura aussi une science rationnelle de l'homme dans son activité morale comme dans sa constitution physique. Car l'homme fait partie de l'univers organisé et intelligible. L'individu humain a lui aussi sa consistance et des lois de nature qui le dirigent vers

learning of the Middle Ages to such an absurd degree » (*The Battle of the seven Arts*, Berkeley, 1914, pp. 19-20).

(1) Le P. Mandonnet l'affirme d'une œuvre de Boëce de Dacie, le *De Summo Bono* (édité par M. Grabmann, *Die Opuscula De Summo Bono sive De Vita philosophi und De Sompniis des Bœtius von Dacien*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, 1931, pp. 287-317). « Le *De Summo Bono* de Boëce de Dacie est le manifeste le plus radical d'un programme de vie naturaliste... Dans ce programme de vie, Boëce ne sait rien de l'ordre chrétien. C'est le rationalisme le plus pur, le plus clair et le plus résolu que l'on puisse trouver... Ces pages sont d'autant plus instructives qu'elles sont d'un art d'écrire consommé. Le rationalisme de la Renaissance avec sa pensée et sa langue diluées n'a rien produit, autant que j'en puisse juger, de comparable » (P. Mandonnet, *Note complémentaire sur Boëce de Dacie*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1933 (22), pp. 246-249).

une fin. Il y a une manière pour l'homme d'agir en homme. — Il est assez délicat de relever dans le texte de Jean de Meung les éléments de cette philosophie morale tirant de la nature de l'homme les lois de l'agir humain. Elle s'y trouve, sans aucun doute, et l'auteur y était conduit par la logique de sa pensée. Mais elle s'y trouve à l'état sporadique. On la perçoit dans ses conséquences et dans ses applications plutôt que dans une élaboration complète de ses lignes maîtresses. De plus, nous touchons ici à la trame du *Roman*. L'auteur fait parler ses personnages suivant les besoins de sa fiction. Raison ne parle pas comme Amour, etc. Je me contenterai de relever les traits qui indiquent chez notre auteur un souci constant de donner à sa morale une base rationnelle. S'il y a lieu, j'indiquerai les doctrines scolastiques auxquelles ces idées peuvent être empruntées.

J'observe d'abord que la philosophie de Jean de Meung est finaliste. L'homme, tel qu'il le voit, se trouve dans un grand courant qui entraîne toutes les choses créées, de par la constitution même de leur nature, vers le Bien suprême :

E dit encore plus la letre,
Qui des mauvais comprent la some :
Que *li mauvais ne sont pas ome.*
. . . .
C'est qu'il laissent *la fin comune*
A quei tendent e tendre deivent
Les choses qui estre receivent (1)
C'est de touz biens le souverain,
Que nous apelons prumerain.

Cette idée de finalité est exprimée à plusieurs reprises, au cours du *Roman*, par exemple dans les développements sur la prescience divine, sur l'homme dans l'Univers. Il y a une hiérarchie des êtres. Les choses inanimées et les animaux ont l'homme pour fin intermédiaire. Celui-ci s'ordonne librement à Dieu, avec les créatures dont il est le maître. Cette tendance des choses vers la fin suprême est inscrite si profondément dans leur constitution naturelle qu'en refusant de s'y soumet-

(1) Ce vers soulève le fameux problème scolastique de la distinction réelle dans les choses créées entre l'essence et l'existence. Dieu *est* l'être; les créatures *reçoivent* l'être. Une telle affirmation implique l'admission intégrale de l'idée de création.

tre elles se détruisent elles-mêmes (1). L'homme qui se sépare de sa fin n'est plus un homme :

6335 Autre raison i ra, beau maistre,
Pour quei li mauvais *n'ont pas estre*,
Qui bien entend la consequence :
Qu'il ne sont *pas en ordenance*
En quei tout leur estre mis ont
Trestoutes les choses qui sont
Don il s'ensuit a cler veiant
Que li mauvais sont pour *neient*.

Aussi la possibilité de faire le mal et de se livrer au désordre n'est pas pour l'homme un avantage. Elle révèle plutôt une impuissance :

6291 Si n'apele je pas *poissance*
Poeir mal ne *desordenance*,
Car l'escriture dit e bien
Que toute poissance est de bien,
Ne nus a bien faire ne faut
Fors par feiblece e par defaut.

C'est qu'en réalité le mal est du non-être :

6297 E, qui serait bien cler veianz,
Il verrait que maus est neienz,
. . . .
Car il n'est riens que Deus ne puisse
Mais, qui le veir en veaut retraire,
Deus n'a poissance de mal faire;
E se tu iés bien conoissanz,
E veiz que Deus est touz poissanz,
Qui de mal faire n'a poeir,
Donc peuz tu clerement voeir
Que, qui l'estre des choses nombre,
Maus ne met nule chose en nombre;
Mais si con li ombres ne pose
En l'air ocurci nule chose
Fors defaillance de lumière,
Trestout en autele maniere,
En creature ou biens defaut
Maus n'i met riens fors pur defaut.

(1) Notons bien que le finalisme de Jean de Meung n'est pas le naïf « providentialisme » du XVII[e] siècle, produit de la théologie « baroque ». « On trouve d'ailleurs dans les philosophies médiévales peu de développements sur les « merveilles de la nature » (É. Gilson, *L'esprit de la Philosophie médiévale*, 1[re] série, Paris, 1932, p. 254, note).

Tout ce passage (16291-16342) est inspiré littéralement du *De Consolatione* de Boëce (livre IV, prose 2). Boëce y démontre que les bons possèdent la puissance, tandis que les mauvais en sont dépourvus. On y trouve, dans leur forme littérale même, les arguments employés ici :

Primum igitur, inquit, bonis semper adesse potentiam, malos cunctis viribus esse desertos agnoscas (1).

L'homme qui se détourne de sa fin n'est plus un homme :

Sed hoc modo non solum potentes sed omnino esse desinunt (vitiosi homines). Nam qui *communem omnium quae sunt finem relinquunt*, pariter quoque esse desistunt. Quod quidem cuipiam mirum forte videatur, ut malos, qui plures hominum sunt, eosdem non esse dicamus; sed ita sese res habet. Nam qui mali sunt eos malos esse non abnuo ; sed *eosdem esse pure atque simpliciter*, *nego*...
Est enim quod ordinem retinet servatque naturam; quod vero ab hac deficit, esse etiam quod in sua natura situm est derelinquit.

Le mal est un non-être. La preuve en est que Dieu, qui peut tout, ne peut pas le faire :

Nam si, uti paulo ante collegimus, malum nihil est, cum mala tantummodo possint, nihil posse improbos liquet. Atque ut intellegas quaenam sit hujus potentiae vis, Summo Bono nihil potentius esse paulo ante definivimus... Sed Idem, inquit, facere malum nequit (2).

Boëce emprunte lui-même ces idées à Platon (3). Et il est intéressant de découvrir ici du platonisme chez Jean de Meung.

Ajoutons que ces idées font partie de l'enseignement courant parmi les scolastiques. Le mal est du non-être :

Saint Thomas :
... Probatum est quod omne esse, quocumque modo sit est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem ostendimus. Quum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, in quantum ens, esse malum (4).

(1) *De Consolatione Philosophiae*, lib. IV, prosa 2; Migne, 63, col. 791; éd. Stewart-Rand, p. 304.
(2) *Ibidem*; Migne, col. 791-796; éd. Stewart-Rand, pp. 310-312.
(3) *Gorgias*, 468, 469; *Alcibiades*, I, 134 C.
(4) *Contra Gentiles*, lib. III, cap. vii; éd. Léonine, t. XIV, p. 19.

Saint Augustin :

... Quibus rerum ignarus perturbabar... quia non noveram malum non esse nisi privationem boni, usque ad quod omnino non est (1).

Saint Albert le Grand :

... Dicit Damascenus quod malum est tenebra spiritualis; sed tenebra non dicit *nisi lucis absentiam ubi debet esse lux.* Ergo nec malum dicet nisi boni absentiam ubi debet esse bonum. Hoc autem nihil est (2).

Pécher, c'est se détourner de sa fin et agir contre sa nature :

Omne quod est contra naturalem inclinationem est peccatum quia contrariatur legi naturae (3).

Les scolastiques reprennent constamment la définition cicéronienne de la vertu, inspirée des Grecs : « Virtus est animi habitus naturae, modo rationi consentaneus (4). »

L'activité vertueuse consiste donc avant tout pour l'homme dans une obéissance à des lois de nature qui l'ordonnent vers sa fin. Ce semble bien être l'enseignement de Jean de Meung, c'est celui de scolastiques comme Albert le Grand et saint Thomas. Et comme la nature humaine est surtout intelligence et esprit, l'activité morale doit avoir pour règle la dictée même de la raison. Les Grecs exprimaient cette doctrine par leur fameuse théorie du « juste milieu ». L'acte vertueux, tel que le veut une raison droite, est également éloigné de deux excès opposés. Cette doctrine grecque de la vertu a connu un succès inouï. On la retrouve chez les classiques latins : Cicéron, Sénèque, etc.; elle est courante dans la littérature latine du moyen âge. Alain de Lille la connaît bien :

Quoniam omnis excessus, *temperatae mediocritatis incessum* disturbat et abundantiae morbidae inflatio quasi in quaedam apostemata vitiorum exuberat (5).

Vult hominem formare novum, qui sidere formae
Et morum forma reliquos transcendat, et omnes
Excessus resecans regali limite gressum
Producat, *mediumque tenens extrema relinquat* (6).

(1) *Confessions*, lib. III, cap. vii.
(2) *II Sentences*, dist. 34, art. 1; éd. Borgnet, t. XXVII, p. 546
(3) S. Thomas, *Summa Theologica*, IIª IIªᵉ, qu. 133, art. 1.
(4) *De Inventione Rhetorica*, lib. II, cap. liii.
(5) *De Planctu Naturae*, Migne, 210, col. 456.
(6) *Anticlaudianus*, lib. IV, cap. v; Migne, 210, col. 546 b.

Des aristotéliciens comme Albert le Grand et saint Thomas donnèrent à cette théorie un grand relief en intégrant la morale rationnelle d'Aristote à la sagesse chrétienne. Dans le système de saint Thomas, la vertu est d'abord une conformité au « juste milieu » dicté par une raison droite, « recta ratio ». Faire une faute, c'est agir contre la raison par excès ou par défaut. Si ma raison le veut et qu'elle est bien éclairée, Dieu le veut. Les lois de la raison sont la voix de Dieu inscrite dans la nature, et une faute contre ces lois est un péché contre Dieu (1). « Moralium autem *mensura est ratio*. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala (2). » « Manifestum est quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab *ordine rationis* et legis aeternae (3). » « Bonum enim et malum in moralibus dicitur, secundum quod convenit *rationi*, vel discordat ab ea... sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans (4). » « In medio stat virtus », ce principe, saint Thomas l'applique aussi bien aux vertus morales surnaturelles qu'aux vertus naturelles.

Jean de Meung fait de nombreuses allusions à ce principe. Le « juste milieu » moral prend chez lui le nom de *moyen*, « *meien* », et la faute celui d'*outrage*, excès :

4232 N'as tu pas eü mal assez ?
Que te semble or des maus d'amer ?
Sont il trop douz ou trop amer ?
Sez en tu le *meien eslire*
Qui te puist aidier e soufire ?

4398 Mais cil sont li meins deceü,
Car adès vient il meauz, beau maistre,
Deceveir que deceüz estre ;
Meïsmement en cete guerre,
Quant le *meien* n'i sevent querre.

(1) Cf. A.-J. Festugière, *La notion de péché présentée par saint Thomas* (I^a II^{ae}, 71) *et sa relation avec la morale aristotélicienne*, dans *The New Scolasticism* (Washington), 1931, pp. 332-341.

(2) *Contra Gentiles*, lib. III, cap. IX; éd. Léonine, t. XIV, p. 21. P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1936, 3e partie : L'intelligence et l'action humaine, pp. 21-222.

(3) S. Thomas, *Summa Theol.*, I^a II^{ae}, qu. 71, art. 1.

(4) *Ibid.*, I^a II^{ae}, qu. 34, art. 1.

5729 Sez tu pas qu'il ne s'ensuit mie,
Se laissier vueil une folie,
Que faire deie autel ou graindre ?
. . . .
5744 Pour ce, se je defent ivrece,
Ne vueil je pas defendre a beivre.
Ce ne vaudrait un grain de peivre.
Se fole largece devee, (defends)
L'en me tendrait bien pour desvee.

5749 Se je comandaie avarice,
Car l'une e l'autre est trop grant *vice*.
. . . .
5756 Tu n'iés pas bons logiciens.
Je ne lis pas d'amour issi :
Onques de ma bouche n'issi
Que nule rien haïr deie en ;
L'en i peut bien trouver *meien*.

11269 Nepourquant autresinc grant perte
Receit l'ame en trop grant poverte
Come el fait en trop grant richece
L'une e l'autre *egaument la blece*,
Car ce sont deus *estremitez*
Que richece e mendicitez ;
Li meiens a non soufisance
La gist des vertuz l'abondance.

Ne serait-ce pas cette notion grecque de « juste milieu » que reprend l'idée de *mesure* si fréquemment rencontrée dans la littérature du moyen âge ? La mesure est une des lois de la courtoisie. Et il est courant dans les romans de représenter un chevalier ou un amant puni pour avoir commis la faute de « démesure ». C'est même le thème central de la geste de Doon de Mayence. La démesure de Roland est connue (1). Les Grecs appelaient cette faute υβρις et le moyen âge « *outrage* » (de « ultra », idée d'excès). On en trouve de très nombreux exemples dans le *Roman de la Rose* :

5720 Bien fait qui sa folie moutre
A celui qu'il veit foleier
De tant vous puis or chasteier ;
Si rapercevreiz vostre *outrage*
Qui vous feigniez estre si sage.

(1) Cf. J. Bédier, *Les Légendes épiques*, t. III, Paris, 1930, pp. 431-432 : « Roland est preux et Olivier est *sage*. » Dans *Tristan et Yseult* : « Dieu qui hait toute démesure. »

7954 Dedenz Fole Largece maint,
Qui ne pense a riens fors a jeus,
E a depens *outrageus.*

4463 Jennece met ome es folies,
Es boules, es ribauderies,
Es luxures e es *outrages.*

6597 Cresus, qui point ne s'umelie,
Touz pleins d'orgueil et de folie,
En touz ses faiz cuide estre sages,
Combien qu'il feïst grans *outrages*

14673 Don vueil je bien, fait cil, qu'il viegne,
Mais que sagement se contiegne,
Si qu'il se gart de touz *outrages.*

18886 D'autre part, il est plus granz hontes
D'un fill de rei, s'il estait nices
E pleins *d'outrages* e de vices,
Que s'il iert fiz dun charretier (1).

Voir aussi les vers : 1584, 1998. 3699, 5404, 7932, 5659, etc...

La mesure est dictée par la raison :

17752 Ce li fait Deus a force faire.
. . . .
Si qu'il fait quanque faire deit
De tout pechié, de toute aumosne,
De bel parler e de ramposne.
. . . .
Seit par *raison*, seit par *outrage.*

8223 Ou donez roses vermeilletes,
Ou primeroles ou violetes,
En beaus glaons en la saison.
En teus dons n'a pas *desraison.*

Voici quelques exemples choisis parmi les très nombreux emplois de la littérature en langue vulgaire :

(1) Dans le texte de Guillaume de Lorris (vers 1229) :
Après se tenait Courtoisie
Qui mout estoit de toz proisie
. . . .
El ne fu ne nice n'ombrage (ombrageuse)
Mais sage e entre (raisonnable), *senz outrage.*

La Quaeste del Saint Graal (1) :

Ha ! Perceval, fet ele, que est ce que vos dites ? Voulez vos combatre a lui ? Avez vos talent de morir ausi come vostre frere, qui sont mort et ocis par lor *outrage* ?

La Mort le Roi Artu :

Et fetes escrivre sus la tombe : Ci gist Gaheriet et Gauvains que Lancelos ocist par *l'outrage* Gauvain (2).

Mes or soit Jhesucrist en nostre aïde, car ge n'en partirai jamés jusques a tant que Nostre Sires en ait donee enneur a moi ou a Mordret; et se il m'en meschiet, ce sera par mon péché et par mon *outrage* (3).

Galeran de Bretagne :

Souvent li ot Marsire ouré
Que Dieu mourir ne la laissast
Jusques tant qu'elle s'apensast
E repentist de la folie
Dieu qui nul *oultraige* n'oublie
Qui *pecheürs* sagement bat... (4)

Le Roman du Comte d'Anjou :

Sire, font il, face unne chose
Li dus, et n'i a point d'*outrage* (5).

Il me paraît que ces nombreux emplois des notions de « mesure » et de « démesure » remontent, en dernière analyse, à la doctrine grecque du « juste milieu » moral.

La vie vertueuse est le triomphe de la raison dans l'homme. Et son souci constant sera d'acquérir, dans ses facultés sensibles et spirituelles, des habitudes qui permettront à la raison d'exercer facilement son hégémonie :

Mais je sai bien trestout de veir,
Combien que li ciel i travaillent,
Qui les meurs natureus leur baillent
Qui les enclinent a ce faire
Qui les fait a ceste fin traire,
Par la matire obeïssant,
Qui leur cueur si va flechissant,

(1) Éd. A. Pauphilet (Classiques Français du moyen âge), Paris, 1923, p. 72.

(2) Éd. J. Frappier, Paris, 1936, p. 194.

(3) *Ibidem*, p. 203.

(4) Jean Renart, *Galeran de Bretagne*; éd. L. Foulet (Classiques Français du moyen âge, 37), p. 7.

(5) Jehan Maillart, *Le Roman du comte d'Anjou*; éd. Mario Roques (Classiques Français du moyen âge, 67), Paris, 1931.

Si peuent il bien par *doctrine* (1)
Par *nourreture nete e fine.*
. . . .
Procurer qu'il seit autrement
Pour qu'il aient, comme senez,
Leur meurs natureus refrenez
Car, quant de sa propre nature,
Contre bien e contre dreiture
Se veaut on ou fame atourner,
Raison l'en peut bien destourner.

La liberté humaine est fondée sur la raison :

17261 Ainz font bien ou mal franchement
Par leur vouleir tant seulement ;
N'il n'est riens forz eus, au veir dire,
Qui tel vouleir leur face eslire
Que prendre ou laissier nou poïssent,
Se de *raison* user vousissent.

Cette doctrine où la raison individuelle tient une si large place ressemble, à certains égards, à la morale de saint Thomas. Pour celui-ci, en effet, l'activité vertueuse ne consiste pas dans une série arbitraire de pratiques quelconques imposées par Dieu « inhumainement »; elle est, conformément à la nature humaine qui est surtout esprit, une lutte pour tout soumettre aux instincts spirituels, pour imprégner d'intellectualité l'être et l'action (2). Jean de Meung et saint Thomas puisent à une même source : la morale d'Aristote. Mais alors que le naturalisme aristotélicien est parfaitement contrôlé par saint Thomas, il est parfois poussé au-delà des limites de l'orthodoxie chez Jean de Meung. Certains personnages du *Roman* s'autorisent de principes aristotéliciens pour recommander une morale païenne. La « recta ratio » est débordée. L'étude de l'idée de nature que nous allons maintenant aborder précisera ces affirmations.

(1) « Doctrine » au sens fort du latin « doctrina » : *instruction.* Cf. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XII*e *siècle : les écoles et l'enseignement* (Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa, III), Paris, 1933, pp. 113 et ss.

(2) Cf. P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1936, pp. 202-204. « Ex praemissis autem apparet quod ea quae *divina lege* praecipiuntur rectitudinem habent, non solum quia sunt *lege posita*, sed etiam *secundum naturam* » (S. Thomas, *Contra Gentiles*, lib. IV, c. cxxix; t. XIV, p. 394).

CHAPITRE IV

L'IDÉE DE NATURE

On a écrit de la seconde partie du *Roman de la Rose* : « Rien ne fait aussi peu penser à un système, et pourtant rien ne se tient mieux. Cet homme qui parle de tout à propos de tout, grisé par l'érudition ou emporté par la fougue satirique, a l'air de ne pas très bien savoir où il va; mais, s'il s'écarte du plan que semblait lui imposer son sujet, il ne s'écarte jamais de son dessein; toutes ses idées, pour mal rangées qu'elles soient, vont dans le même sens; toutes portent l'empreinte de la même doctrine. Qu'on regroupe les éléments épars dans le roman : on reconstitue cette doctrine comme un tout parfaitement cohérent où s'unissent en un faisceau homogène les principes d'un naturalisme intégral (1). »

Si, en effet, on voulait résumer dans une seule idée les doctrines philosophiques exposées précédemment, c'est au terme de naturalisme qu'il conviendrait de s'arrêter. Lorsque Jean de Meung décrit les mouvements des corps célestes évoluant d'après des lois déterminées, inscrites dans leur constitution même, malgré les erreurs de fait, il restitue à l'Univers son droit à une autonomie naturelle et à des lois de nature. Quand il reprend les explications aristotéliciennes sur la constitution des êtres sublunaires, sur leur naissance et leur destruction, sur les phénomènes de mixtion, il manifeste le souci de fournir des choses une explication naturelle et scientifique. Les créatures, à ses yeux, ne sont pas surtout des symboles; elles sont d'abord des êtres concrets pourvus de consistance naturelle et d'autonomie. Les phénomènes du monde, parce qu'effets de lois nécessaires, sont intelligibles à une raison. « Au-dessous de la divinité s'offre à l'observation des hommes une réalité saisissable par le seul moyen des sens et de l'intellect (2). » L'homme reste libre en face de la prescience divine

(1) E. Faral, *Le Roman de la Rose et la pensée française*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1926, p. 442.

(2) *Ibidem.*

et du déterminisme universel; il est le maître de sa vie, il domine l'univers par sa raison et en dispose à son gré. Sa vie morale n'est pas une obéissance à des décisions arbitraires de la volonté divine, mais d'abord une soumission à des lois de nature dans le développement desquelles il trouve l'épanouissement de sa personnalité. — Un « cosmos » déterminé dans sa structure et dans ses mouvements; au centre de cet Univers, l'homme avec son autonomie et ses droits; une confiance presque naïve dans la raison pour expliquer le monde et pour organiser la vie humaine en fonction du Souverain Bien : tout cela est du *naturalisme authentique.*

Je dirai même que le naturalisme de Jean de Meung se manifeste encore plus dans cette vision d'un monde organisé et dans cet essai d'élaboration rationnelle que dans les développements enthousiastes expressément consacrés à la nature personnifiée. Ici il n'y a qu'une exaltation verbale, là il y a une expresse application du naturalisme. Il importe cependant, pour être complet, de relever les textes où l'auteur parle expressément de Dame Nature, de voir quels caractères il lui attribue, et — puisque c'est notre objet principal — de nous demander si la philosophie scolastique n'aurait pas exercé quelque influence sur cette conception. Nous y joindrons les autres doctrines du *Roman*, qui semblent se rattacher à ce naturalisme et en être l'application dans différents domaines.

NATURE ET LES NATURES

Je remarque d'abord que lorsque Jean de Meung parle de la nature, il trouve des accents qui touchent à l'éloquence. La beauté de Nature est ineffable. Seul Dieu peut dire ce qu'elle est :

Bien la vous vousisse descrire,
Mais mes sens n'i pourrait soufire.
Mes sens ! Qu'ai je dit? c'est du meins.
Non ferait veir *nus sens humains.*

Car, or seit que bien entendissent
Sa beauté toute, e tuit vousissent
A tel pourtraiture muser,
Ainz pourraient leur mains user

Que si très grant beauté pourtraire.
Nus fors Deus ne le pourrait faire.
E pour ce que se je poïsse,
Volentiers au meins l'entendisse...

16239 Pour ce n'est dreiz que conte face
Ne de son cors ne de sa face,
Qui tant est avenant e bele
Que fleur de lis en mai nouvele,
Rose sur rain, ne neif seur branche
N'est si vermeille ne si blanche.
Si devraie je comparer,
Quant je l'os a riens comparer,
Puis que sa beauté ne son pris
Ne peut estre d'ome compris.

Un de ses principaux caractères est la fécondité; les plaintes de Nature, le discours de Génius ne sont que l'expression de cette idée. Jean de Meung s'y inspire visiblement du *De Planctu Naturae*. Voici encore quelques passages où cette idée est mise en relief :

16232 Tant est bele (Nature) que plus n'en sai.
Car Deus, li beaus outre mesure,
Quant il beauté mist en Nature,
Il en i fist une fontaine
Toujourz courant e toujourz pleine,
De cui toute beauté desrive ;
Mais nus n'en set ne fonz ne rive.

19514 Car tout est ordené par eles
Seloncles dreiz emperiaus
Don Nature est oficiaus,
Qui toutes choses a fait naistre
Puis que cist mondes vint en estre.
E leur dona terme ensement
De grandeur e d'acreissement.

15891 E quant ce sairement fait orent
Si que tuit entendre le porent,
Nature, qui pensait des choses
Qui sont desouz le ciel encloses,
Dedenz sa forge entree estait,
Ou toute s'entente metait
En forgier singulieres pieces,
Pour continuer les espieces, etc...

Ce dernier passage semble être inspiré directement d'Alain

de Lille. Dans le *De Planctu*, en effet, la Nature apparaît comme source de vie; elle « fabrique » sans cesse des individus à travers lesquels les espèces se perpétuent. Le désir est un appel à la propagation de la vie :

O Dei proles, *genetrixque rerum*
Vinculum mundi, stabilisque nexus.
. . . .
Quae « nous » plures recolens ideas
Singulas rerum species monetans
Res togas formis, chlamidem formae
Pollice formas (1).

Il faut voir une influence aristotélicienne dans cette idée que les individus « singulieres pieces » sont ordonnés à la conservation des espèces. Nous l'avons vu. D'après Aristote, la nature vise le perpétuel, c'est-à-dire, dans les êtres corruptibles, l'espèce; les individus n'ont de raison d'être que sa conservation et sa perpétuité.

Tous les êtres tiennent de Nature les biens qu'ils possèdent. L'homme lui-même a tout reçu d'elle, l'âme exceptée :

19021 Mais seus on, cui je fait avaie
Trestouz les biens que je savaie.
. . . .
Seus on, pour cui peine e labeur,
C'est la fins de tout mon labeur,
N'il n'a pas, se je ne li done,
Quant a la corporel persone,
Ne de par cors ne de par membre,
Qui li vaille une pome d'ambre.
. . . .
Il tient de mei, qui sui sa dame,
Treis forces, que de cors que d'ame,
Car bien puis dire senz mentir :
Jou faz estre, vivre e sentir.

Nous voyons revenir ici encore les idées d'Alain de Lille. Dans le *De Planctu*, la Nature, après avoir reconnu que tous

(1) ALAIN DE LILLE, *De Planctu Naturae*; MIGNE, col. 447 : « Natura, Dei gratia, mundanae civitatis prima vicaria procreatrix... » *Ibidem* ; MIGNE, col. 476 b : « O nativorum omnium originale principium ! O rerum omnium speciale subsidium ! » Col. 479, cf. M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, band 2, h. 4), Münster, 1896.

les êtres suivent fidèlement ses lois, énumère les bienfaits dont elle a comblé l'homme et se plaint de sa désobéissance. Mais le tableau est beaucoup plus saisissant dans notre texte :

Caetera quibus meae gratiae humiliora munera commodavi, per suarum professionum conditionem subjectione voluntaria meorum decretorum sanctionibus alligantur; homo vero qui fere totum divitiarum mearum exhausit aerarium, naturae naturalia denaturare pertentans, in me scelestae Veneris armat injuriam (1).

Du reste, il est courant au moyen âge de voir dans la fécondité une des principales caractéristiques de la nature. Dans le *De mundi universitate*, de Bernard Silvestris, la nature est conçue comme principe fécondant de la matière. L'âme du monde produit les âmes des choses; la nature, leurs corps. Elle est la fécondité même du « Nous » : « natura, uteri mei beata fecunditas (2) ».

La Nature est donc source de vie. Aussi, tout ce qu'elle fait est bon. Ce qu'elle produit est de l'être, et l'être est « convertible » avec le bien. On comprend alors que les membres destinés à la génération n'aient rien de honteux et de mauvais. Au contraire, ils sont nobles, puisque destinés à des fonctions éminemment nécessaires et répondant à l'intention même du Créateur.

L'amant vient de reprocher à Raison d'avoir manqué de courtoisie en nommant les membres naturels; celle-ci lui répond :

6943 Lors se prist Raison a sourire,
En souriant me prist à dire :
« Beaus amis, je puis bien nomer
Senz mei faire mal renomer,
Apertement, par propre non,
Chose qui *n'est se bone non.* »

7116 C.... est beaus nons e si l'ains;
Si sont, par fei, c.... et v.....
Onc nus plus beaus guieres ne vit.
Je fis les moz e sui certaine
Qu'*onques ne fis chose vilaine* ;

(1) *De Planctu*; MIGNE, 210, col. 448.
(2) BERNARD SILVESTRIS, *De mundi universitate*; éd. Barach, Innsbruck, p. 32. Cf. É. GILSON, *La cosmogonie de Bernard Silvestris*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. III (1928), p. 17.

E Deus, qui est sages e fis.
Tient a bien fait quanque je fis,
Coment, pour le cors saint Omer !
N'oserai je mie nomer
Proprement *les euvres mon pere*?

6956 N'encor ne faz je pas pechié
Se je nome les nobles choses
Par plain texte, senz metre gloses,
Que mes peres en paradis
Fist de ses propres mains jadis,
E touz les autres *estrumenz*
Qui sont pilers e argumenz
A soutenir nature humaine,
Qui senz aus fust or casse e vaine
Car volentiers, non pas enviz,
Mist Deus en c...... e en v....
Force de generacion
Par merveilleuse intention.

Voir aussi les vers 19577-19582.

Saint Thomas enseigne aussi que les membres naturels et l'acte charnel sont bons considérés absolument, « in se », parce qu'ils répondent à un besoin de la nature et à une intention du Créateur :

Quum membra corporis sint quaedam *instrumenta*, cujuslibet membri finis est usus ejus, sicut et cujuslibet alterius instrumenti. Quorumdam autem membrorum corporis usus est carnalis commixio. Carnalis igitur commixtio est finis quorumdam membrorum corporis. Id autem quod est finis aliquorum naturalium rerum non potest esse *secundum se malum*, quia ea quae naturaliter sunt, et divina providentia ordinantur ad finem... (1)

Jean de Meung revient souvent sur cette idée. Ses personnages ne cessent de recommander l'amour. On pouvait s'y attendre dans un roman qui se donne pour objet de raconter les péripéties d'une conquête charnelle. Mais il est à noter que ses recommandations s'autorisent du naturalisme aristotélicien, adopté aussi par des scolastiques comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Cette idée que les membres naturels sont bons et nobles, que la génération est destinée au bien de l'es-

(1) S. THOMAS, *Contra Gentiles*, lib. III, cap. CXXVI; éd. Léonine, t. XIV, p. 389

pèce, et par conséquent légitime et méritoire, est un élément caractéristique du naturalisme aristotélicien. Jean de Meung l'utilise à fond; elle le conduit même à recommander l'amour libre et à condamner la virginité. Nous y reviendrons. Mais il importe de remarquer que lorsqu'il s'en tient à l'affirmation de la bonté de l'acte charnel, il n'enseigne rien d'autre que les aristotéliciens, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, etc. :

Illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum. Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex commixtione carnali. Impossibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se *mala* (1).

Saint Thomas se fait une haute idée des fonctions de la nature et de sa fécondité. Dans la *Somme Théologique* il se demande si, dans l'état d'innocence (2), l'homme eût engendré. Indubitablement, répond-il; autrement il faudrait conclure que le péché était nécessaire, puisqu'il nous aurait procuré un si grand bien :

In statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis; alioquin peccatum hominis fuisset *valde necessarium*, ex quo tantum bonum consecutum est (3).

L'union charnelle est une loi de nature et rien, pas même le péché, ne peut la changer :

Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, naturale est generare *per coitum*, sicut et cœteris *animalibus perfectis* ; et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata (4).

On trouve une doctrine analogue chez Albert le Grand, mais en termes moins précis (5).

De même, la délectation attachée à cet acte répond à une volonté du Créateur; elle est une loi de Nature. Nature a fait

(1) S. Thomas, *Contra Gentiles*, lib. III, cap. cxxvi; éd. Léonine, t. XIV, p. 389.
(2) C'est-à-dire dans l'état de l'homme avant le péché originel.
(3) *Summa Theol.*, Iª Pars, qu. 98, art. 2; éd. Léonine, t. V, p. 436.
(4) *Ibid.*, ad 3; éd. Léonine, t. V, p. 438.
(5) *II Sentences*, dist. 20, art. 1; éd. Borgnet, t. XXVII, p. 382.

la procréation délectable pour que les hommes ne se dérobent pas à cette tâche. L'union charnelle ayant ainsi pour objet la multiplication des êtres, il serait mal de n'y rechercher que le plaisir :

> 4421 Ainsinc Nature i soutiva.
> Saches que nus a dreit n'i va,
> Ne n'a pas entencion dreite,
> Qui *senz plus delit i couveite.*

A certains égards, les idées de Jean de Meung sur les œuvres de nature ressemblent à celles d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Il faut y voir une influence commune du naturalisme d'Aristote. Nous en avons un signe manifeste en ceci que les scolastiques, qui n'ont pas subi cette influence, ne témoignent pas une pareille confiance. Plusieurs ne voient dans l'œuvre de chair et dans le plaisir qui l'accompagne qu'un mauvais effet du péché originel. Saint Augustin ne croyait pas dans la bonté intrinsèque de cet acte, ni du plaisir qui lui est attaché. Voici, par exemple, ce qu'enseigne Honorius d'Autun. Un disciple demande : « Qualiter gignerent (homines) si in paradiso permansissent ? » Magister : « Quemadmodum manus manui, ita sine concupiscentia jungerentur, et sicut oculus se levat ad videndum, ita sine delectatione illud sensibile membrum suum perageret officium (2). » Si la nature n'avait pas été corrompue par le péché originel, répondra saint Thomas, non seulement l'homme eût engendré par union charnelle, mais cet acte eût été encore plus délectable qu'il ne l'est dans l'état actuel. La faute originelle a changé *l'état* de l'homme; elle n'a pas changé son *essence* (3). Elle a eu pour effet de soustraire la délectation charnelle à l'empire de la raison, mais elle n'en est pas la cause :

(1) C'est-à-dire si la nature humaine n'avait pas été corrompue par le péché originel.

(2) HONORIUS D'AUTUN, *Elucidarium*, lib. I, cap. XIV; MIGNE, 172, col. 1118 b.

(3) *Summa Theol.*, qu. 85, art. 1 et 2. « Bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae, et alia hujusmodi... Primum bonum naturae nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. » « ... Per peccatum natura specie variata non est; unde quaecumque ad perfectionem humanae speciei pertinent, oportet homini in statu innocentiae attribuere. » S. THOMAS, *II Sentences*, dist. 20, qu. 1, art. 1 ; éd. Moos, Paris, 1929, p. 504. L'essence de l'homme est bonne; l'*état* est mauvais par suite du péché originel.

Secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur quia delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae, nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur; *non quia esset minor delectatio* secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto major delectatio sensibilis, quanta esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se extulisset super hujusmodi delectatione regulata per rationem (1).

Ordonnées à la fécondité, les lois de nature revêtent aussi un caractère de *nécessité*. L'idée de nécessité est à la base de la vision du monde et de la science de l'homme exposée aux chapitres précédents. Pour que l'Univers soit objet de science, il faut qu'il soit constitué d'êtres autonomes et consistants, c'est-à-dire d'êtres ayant une nature propre, des principes essentiels, des opérations spontanées. Il faut qu'il y ait dans le monde un ordre naturel nécessaire. Cela seul peut être objet de science, qui comporte un caractère de fixité. Lorsque Jean de Meung s'efforce de fournir une explication rationnelle des phénomènes célestes, du monde et de l'homme, il présuppose l'existence de cette nécessité dans l'Univers et il s'appuie sur elle. A ses yeux, les êtres du monde ne sont pas seulement des symboles. Avant d'être les vestiges de Dieu, ils *subsistent*. S'il y a une causalité divine, elle n'absorbe pas les natures. Celles-ci conservent leurs essences, leurs lois, leurs activités propres. L'Univers est fait de substances actives dont l'essence cause les opérations et les détermine avec nécessité. Il y a un ordre de causes secondes; il y a une *Nature constituée de l'ensemble organisé des natures*. Le monde est un « cosmos » répondant à une *idée* et pouvant ainsi servir d'objet à la science. Cette vision d'un Univers organisé d'après des lois naturelles nécessaires inspire toute la philosophie de Jean de Meung. Elle est sous-jacente à toutes ses élaborations rationnelles, à l'idée qu'il se fait de l'homme comme à ses théories cosmologiques. C'est là qu'il faut voir son naturalisme le plus radical. Il y revient constamment d'ailleurs. Et l'allégorie de Nature n'en est que l'expression poétique :

14019 Car Horaces neïs raconte,
Qui bien set que tel chose monte :

(1) *Summa Theol.*, I[a] Pars, qu. 98, art. 2, ad 3; éd. Léonine, t. V, p. 438.

Qui voudrait une fourche prendre
Pour sei de Nature defendre,
E la bouterait hors de sei,
Revendrait ele, bien le sai.
Toujourz Nature recourra,
Ja pour abit ne demourra.
Que vaut ce? Toute creature
Veaut retourner a sa nature
Ja nou laira pour violence
De force ne de couvenance.

Tous les êtres obéissent fidèlement aux lois inscrites dans leur nature : les astres, les éléments (18967), les plantes (18981), les oiseaux (18991), les poissons (18991), tous les animaux (18999). Seul l'homme agit contre Nature en refusant de se soumettre à la loi de la fécondité (19021).

Il s'en faut de beaucoup que pareille conception soit commune à tout le moyen âge. L'âme médiévale primitive n'est pas particulièrement intéressée au spectacle de l'Univers. Certes, les beautés de la nature ne la laissent pas insensible. Mais elle ne cherche pas à pénétrer la structure naturelle de cet organisme et à en découvrir les lois. A travers les apparences extérieures, le penseur du haut moyen âge s'élève immédiatement à des vérités surnaturelles. La Nature est à ses yeux comme un immense symbole. Pour un Isidore de Séville, un Bède, un Raban Maur, un Pierre Damien, pour un Vincent de Beauvais, les créatures ne sont que des vestiges de Dieu, la Nature n'est que le miroir du Créateur. Au fond de tout être sont inscrits les mystères divins les plus élevés : la Trinité, la Rédemption, l'idée de l'Église, l'image des vertus et des vices. La rose n'est pas surtout la rose; elle est, avant tout, le symbole du martyre ou de la virginité. La colombe figure l'Église. Le soleil, les constellations, la lumière, la nuit, les saisons, nous parlent naturellement un langage mystique. Chaque être est un mot plein de sens que seul l'homme instruit peut comprendre. L'ignorant s'arrête à la surface des choses et ne perçoit pas leur véritable raison d'être. Le savant, lui, s'élève d'emblée vers les réalités invisibles qui seules peuvent en fournir l'explication essentielle. Celui qui pénètre jusqu'aux principes vraiment premiers des êtres voit qu'ils sont une simple représentation de la sagesse divine : « Creatura non est nisi sicut quoddam simulacrum sapientiae

Dei et quoddam sculptile », écrit saint Bonaventure (1). C'est là, à ses yeux, la seule science véritable et complète. S'arrêter aux choses de l'expérience qui ne sont que des signes, s'abaisser à leur connaissance, c'est abandonner la contemplation véritable et « goûter de l'arbre défendu de la science du bien et du mal (2) ». « Les choses ont une nature, écrit saint Pierre Damien, à savoir la volonté de Dieu (3). » S'il en est ainsi, l'ordre naturel perd toute consistance; il est absorbé par la présence et la causalité divines. Les réalités visibles ne se classent plus selon leur nature; elles ne sont pas ordonnées d'après leurs affinités et leurs ressemblances internes, mais conformément à des symboles disparates et à de pieuses imaginations. Le monde est le domaine du merveilleux, de l'imprévisible, de l'inintelligible. La science de la nature échappe à l'homme (4).

Cette vision romantique du monde médiéval est bien connue des historiens modernes. Elle l'est peut-être trop. Certains l'ont étendue à tout le moyen âge. On a même voulu voir dans les bestiaires et les lapidaires les seuls traités scientifiques qu'aient connus et appréciés nos pères (5). C'est oublier que les lapidaires, les volucraires, les sermonnaires, ne sont que la vulgarisation, parfois fantaisiste, de théories métaphysiques savamment élaborées. C'est oublier, surtout, qu'à côté des mystiques et des symbolistes il y a eu, au moyen âge, des philosophes et des savants sur l'esprit desquels l'ordre de la nature a toujours exercé un attrait irrésistible. A côté de saint Bernard et de Pierre Damien il y a Bernard de Chartres, Abélard, Guillaume de Conches, Gilbert de la Porrée, Simon de Tournai, etc. Il paraît indubitable, cependant, que cette in-

(1) *In Hexamaeron*, 12, 14; *Opera Omnia*, éd. Quaracchi, t. V, p. 386.

(2) É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, pp. 205-206. E. Bréhier, *La Philosophie du moyen âge*, 1937, pp. 280-293.

(3) S. Pierre Damien, *De divina omnipotentia*, cap. xi; Migne, 145, col. 611-612.

(4) « The world, the cosmic reality, mystically transformed by this superabundance of symbolism, was lost to sight, being used thus exclusively for moral and religious allegory » (M.-D. Chenu, *The revolutionary intellectualism of S. Albert the Great*, dans *Blackfriars*, Oxford, 1938, p. 9). Cf. E. Bréhier, *La Philosophie du moyen âge*, p. 295.

(5) Comme on l'a fait remarquer, rien n'est plus décevant à ce sujet que le titre même de l'étude de C.-V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge d'après quelques écrits français à l'usage des laïcs*, Paris, 1927.

terprétation romantique de la nature a dominé en Occident jusqu'au milieu du XIIIe siècle. Il faudra attendre le XIIIe siècle pour voir l'univers de la science prendre le pas sur l'univers du symbole (1). Avec Robert Grosseteste, Albert le Grand, Roger Bacon, Thomas d'Aquin surtout, les domaines respectifs de la raison et de la foi sont exactement circonscrits. On s'attache à voir dans les choses non plus immédiatement les expressions divines, mais des êtres constitués, consistants, avec leurs lois de nature. La création devient la révélation *naturelle* dans sa *structure* et dans son *ordre*. L'ordre des causes secondes recouvre ses droits.

La littérature elle-même reflète ces deux états d'esprit. Les œuvres littéraires de l'époque de Chrétien de Troyes et de Marie de France nous transportent dans un monde où le merveilleux apparaît comme naturel. On vit de rêves, d'enchantements, de mystères. Le surnaturel intervient constamment. Des nefs mystérieuses enlèvent les courtois amants vers des pays peuplés de fantômes. Des monstres inconnus, des obstacles insurmontables et qui sont pourtant surmontés, des ennemis invincibles et qui sont toujours vaincus, voilà ce qui remplit la littérature du XIIe siècle et du commencement du XIIIe. L'amour lui-même se présente comme un mystère. Qu'il soit fatal comme la passion de Tristan et d'Iseult, irrésistible comme l'emportement de Jaufré Rudel pour sa princesse lointaine, intransigeant comme celui de Guenièvre pour Lancelot, il est toujours irréductible à la raison. C'est aussi le temps où l'angélique Galaad poursuit dans un Univers peuplé de merveilles la « queste » du Graal, et où les ermites doivent constamment expliquer la « senefiance des aventures ». Poésie touchante, mais où la raison perd ses moyens. Quel contraste avec le réalisme brutal de la seconde partie du *Roman de la Rose*. Le merveilleux! l'auteur s'en moque. L'amour! il

(1) Albert le Grand eut une grande part dans cette conquête. Cf. M.-D. CHENU art. cité : « But now, suddenly, like an immense being, the world, the « cosmos », appears. It exists. It lives. Its phenomena are linked together, ruled by laws which are commanded and explained by a deep-seated nature. In short, these are *realities* and no longer merely signs *realities in which the intelligence can delight*. Francis Bacon was to discover, in the 16 th century, the world of phenomena and the riches of experimental observation; but the discovery of which we speak was still more radical, was not phenomena, but the very being of things, the physics of Aristotle.

n'est qu'un appel de la nature pour assurer la survivance des espèces. Il y a de l'ivresse dans ces pages, mais c'est l'ivresse d'une froide raison qui se croit capable de tout expliquer. Qu'on est loin de l'amour courtois et du merveilleux poétique. De Guillaume de Lorris à Jean de Meung, quelle distance!

Que s'est-il donc passé? Il s'est passé ceci qu'à la fin du XIIe siècle et pendant tout le XIIIe le naturalisme gréco-arabe a envahi l'Occident chrétien. Je l'ai déjà dit. Mais c'est un élément dont on n'a pas assez tenu compte dans l'étude de la littérature de cette période. Après avoir séduit les philosophes, particulièrement ceux de l'Université de Paris, l'aristotélisme a débordé les milieux scolaires et s'est infiltré dans la littérature. On peut même suivre la trace de cette influence. A la Faculté des Arts de l'Université de Paris, où se forment les esprits cultivés du temps, les œuvres d'Aristote remplissent presque complètement le programme d'étude. La Faculté s'occupe presque exclusivement de philosophie et de science. Les œuvres principales du Stagirite sont en grande partie traduites et mises à la portée des gens. Dès le milieu du XIIIe siècle, Brunet Latin résume l'*Éthique à Nicomaque* en langue vulgaire. Et le dernier quart du siècle verra de nombreuses traductions des œuvres d'Aristote ou d'ouvrages marqués de son influence.

Jean de Meung me paraît être un témoin de cette introduction du naturalisme antique en terre de chrétienté. Sans doute témoigne-t-il à sa façon, c'est-à-dire à la façon d'un littérateur qui ne saurait exposer un système philosophique complet et qui, de par la nature de son œuvre, doit s'en tenir à des allusions superficielles et à des lieux communs. L'influence qu'il subit apparaît moins dans des filiations directes de textes que dans une conception générale du monde. Mais le grand nombre de vers consacrés aux théories aristotéliciennes et scolastiques est à lui seul un témoignage. Cette cosmologie, tout ce jeu de sphères régies par des lois nécessaires — part essentielle de son naturalisme —, vient en grande partie des *Météorologiques* d'Aristote et de son *Traité du Ciel et du Monde*. Les théories de la matière et de la forme, de l'espèce

(1) Cette faveur accordée à la philosophie grecque au détriment de l'étude de la grammaire et des belles-lettres ne s'est pas faite sans opposition. Qu'on lise par exemple *La bataille des sept arts* d'Henri d'Andeli.

et de l'individu, de la composition des mixtes, remontent aussi aux œuvres d'Aristote : *Physiques*, *Métaphysiques*, *Traité du Ciel*, etc. La doctrine morale du « juste milieu », la définition de la vertu par rapport à la nature, tout cela est grec. Même lorsque Jean de Meung pille un des premiers scolastiques (1), Boëce, il puise encore abondamment à la philosophie aristotélicienne dont l'œuvre de Boëce est pleine. L'auteur pourra user de l'allégorie de Nature, déjà si souvent utilisée dans la littérature en langue latine. Mais la vieille outre sera remplie d'un vin nouveau : le naturalisme aristotélicien qui, de 1260 à 1280, bouleverse les esprits à la Faculté des Arts de l'Université de Paris.

Car l'intégration de la philosophie grecque à la sagesse chrétienne ne se fit pas sans heurts. Peut-être allons-nous découvrir, dans le *Roman de la Rose*, quelques traces d'un naturalisme poussé au-delà des limites de l'orthodoxie.

Jean de Meung est-il opposé à l'institution du mariage ? La question vaut d'être posée au sujet d'un roman qui développe toute une philosophie de la vie. Il n'est pas facile de la résoudre. L'auteur fait parler des abstractions, et on ne distingue pas aisément ce qui exprime manifestement sa pensée de ce qui relève de la fiction. Nous ne lui faisons pas tort, cependant, en affirmant que son roman n'est rien moins qu'une recommandation à la fidélité conjugale. Sans doute est-ce la donnée romanesque qui conduit certains personnages à recommander l'amour libre; mais, même lorsque l'intrigue ne l'exige pas, ils s'y emploient. Tout, dans leurs discours, tend à démontrer que le mariage est contre nature. « Ami » disserte longuement sur la légèreté des femmes, il reproduit avec complaisance les récriminations d'un mari jaloux. Le mariage est la plus sotte des inventions :

> 8661 E cil qui font le mariage
> Si ront trop perilleus usage,
> E coustume si despareille
> Qu'el me vient a trop grant merveille.
> Ne sai don vient cete folie,
> Fors de rage e de desverie.

(1) C'est l'expression même de E. K. Rand, *Founders of Middle Ages*, Cambridge, 1928.

8727 Valerius qui se doulait
De ce que Rufins se voulait
Marier, qui ses compainz iere,
Li dist une parole fiere
« Deus touz poissanz », fait il, amis,
Gart que tu ne seies ja mis
Es laz de fame tout poissant.

. . . .

Juveneaus meïsmes escrie
A Postumus qui se marie :
« Postumus, veauz tu fame prendre ?
Ne peuz tu pas trouver a vendre
Ou harz, ou cordes, ou chevestres,

. . . .

Ou laissier tei dou pont choeir ? »

De même les vers suivants (8745-8758). Héloïse, la seule femme sage qui ait jamais existé, le savait bien :

8759 Pierres Abailarz reconfesse
Que seur Heloïs, abaesse
Dou Paraclit, qui fu s'amie,
Acorder ne se voulait mie
Pour riens qu'il la preïst a fame ;
Ainz li faisait la jenne dame.

. . . .

Argumenz a lui chastier
Qu'il se gardast de marier ;
E li prouvait par escritures
E par raisons que trop sont dures
Condicions de mariage,
Combien que la fame seit sage.

C'est « Ami » qui parle ainsi. Il regrette les temps anciens où l'on s'aimait librement sans loi et sans servitude :

9493 Pour ce, compainz, li ancien,
Senz servitute e senz lien,
Paisiblement, senz vilenie,
S'entreportaient compaignie,
N'il ne donassent pas franchise
Pour l'or d'Arabe ne de Frise.

C'est qu'après le mariage celui qui se faisait le serviteur de sa dame en est devenu le dominateur :

9445 Par amour amer s'entreseulent,
Quant puis espousser s'entreveulent,

Enviz peut entr'aus avenir
Que ja s'i puisse amours tenir,
Car cil, quant par amour amait,
Sergent a cele se clamait
Qui sa maistresse soulait estre,
Or se claime seigneur e maistre
Seur li, que sa dame ot clamee
Quant ele iert par amour amee.

On présume que les recommandations de la vieille entremetteuse ne seront pas moins hardies. Sa doctrine est claire : le mariage est contre nature :

13875 D'autre part, eus sont franches nees (les femmes)
Lei les a condicionees,
Qui les oste de leur *franchises*,
Ou Nature les avait mises ;
Car Nature n'est pas si sote
Qu'ele face naistre Marote
Tant seulement pour Robichon.
. . . .
Ainz nous a faiz, beaus fiz, n'en doutes.

13886 Toutes pour touz et touz pour toutes,
Chascune pour chascun comune,
E chascun comun a chascune.

La femme mariée est comme l'oiseau mis en cage (13941) ou le poisson pris au filet (13979), elle cherche par tous les moyens à recouvrer sa liberté (vers 13959-13967) :

14027 Que vaut ce? Toute creature
Veaut retourner a sa nature ;
Ja nou laira pour violence
De force ne de couvenance.
Ce deit mout Venus escuser
Qu'el voulait de franchise user,
E toutes dames qui se jeuent,
Combien que mariage veuent,
Car ce leur fait Nature faire,
Qui les veaut a franchise traire.
Trop est fort chose que Nature,
El passe neïs nourreture.

C'est là une loi de nature. Tous les animaux tendent naturellement à s'unir en toute liberté, sans loi et sans choix définitif. Ainsi en est-il des hommes et des femmes :

14087 Ausinc est il, beaus fiz, par m'ame !
De tout ome e de toute fame,
Quant a naturel apetit
Don lei les retrait un petit
Un petit ! mais trop, ce me semble, etc.
14157 Ainsinc Nature nous joustise,
Qui noz cueurs a delit atise.

Dans le discours de Nature, la fécondité apparaît comme la règle suprême de moralité. Aucune limite à cette loi. La procréation justifie tout. Si Nature déplore la perversion de l'homme, c'est uniquement parce qu'elle met en péril la perpétuité des espèces :

19323 Senz faille, de touz les pechiez
Don li chaitis (l'homme) est entechiez
A Deu les lais...
Mais pour ceus don Amours se plaint.
. . . .
Qu'il me reneient le treü
Que trestuit ome m'ont deü
E toujourz deivent e devront.

De même les vers 19369 et suivants.

Le nom même du personnage Génius est à lui seul très significatif : il symbolise le génie de la reproduction. Fidèle disciple de Nature, il voit dans la perpétuation des espèces la seule règle de moralité. Aussi prononce-t-il l'anathème contre tous ceux qui s'y opposent :

19527 Seient tuit escomenié
Li desleial, li renié.
. . . .
Qui les euvres ont en despit,
Par cui Nature est soutenue.

De même les vers 19543-19560, 19577-19582.

Il s'en prend même à la virginité et à la continence chrétiennes. Elles sont opposées au bien de l'espèce. Au surplus, il paraît tout à fait anormal qu'un Dieu bon et juste appelle quelques hommes à cet état dit privilégié, et laisse les autres à une vie jugée moins parfaite :

19599 E s'il iert qui dire vousist
Que Deus le vouleir en tousist

A l'un par grace, a l'autre non ;
Pour ce qu'il a si bon renon,
N'onques ne cessa de bien faire,
Don li redevrait il bien plaire
Que chascuns autretel feïst
Si qu'autel grace en li meïst.

. . . .

Car Deus en leur comencement
Les aime touz oniement,
E done raisonables ames
Ausinc aus omes come aus fames.
Si crei qu'il voudrait de chascune,
Non pas tant seulement de l'une,
Que le meilleur chemin tenist
Par quei plus tost a li venist.
S'il veaut donques que vierges vive
Aucuns pour ce que meauz le sive,
Des autres pour quei nous vourra ? (1)

L'objection n'était pas neuve. Saint Thomas la réfutait déjà dans sa *Somme contre les Gentils* (1257) :

Objection :

Si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, et optimum quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat.

Réponse :

Unde etiam patet solutio ad tertium. Ab his enim quae sunt necessaria, quamvis quantum ad singulos melius sit quod ab eis abstineat qui est melioribus deditus, non tamen est bonum quod omnes abstineant, sicut et in ordine universi apparet; quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum in quo essent solum substantiae spirituales, sed imperfectius... Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum, nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, et aliqui ab his abstinentes et contemplationi vacantes (2).

Ainsi, dans la doctrine morale prêchée par les personnages du *Roman* apparaissent plusieurs éléments hétérodoxes. On

(1) Suite :

19625 Don semble il qu'il ne li chausist,
Se generacion fausist.

. . . .

19607 Si ravrai ma conclusion,
Que tout aille a perdicion.

(2) *Contra Gentiles*, lib. III, cap. CXXXVI-CXXXVII ; éd. Léonine, t. XIV, pp. 412-413.

y voit poindre souvent un naturalisme païen inspiré d'Ovide, de Juvénal, d'Aristote. Au nom du principe aristotélicien de la priorité du bien de l'espèce sur le bien de l'individu, la virginité et la continence sont rejetées, l'amour libre recommandé. La conservation des espèces apparaît comme la loi souveraine de la nature.

On ne peut s'empêcher de comparer ce naturalisme à certaines doctrines morales condamnées en 1277 par l'évêque Tempier :

N° 166 : Quod peccatum contra naturam, utpote abusum in coitu, licet sit contra naturam speciei non est contra naturam individui.

N° 168 : Quod continentia non est essentialiter virtus.

N° 169 : Quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit *virtutem* et *speciem*.

N° 183 : Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta non est peccatum (1).

Le *Roman de la Rose* serait-il *directement* visé par ces articles ? J'en doute. Ses théories morales sont flottantes. Et l'auteur fait parler des abstractions. Le décret de condamnation paraît plutôt viser des doctrines universitaires dont le *Roman de la Rose* serait la vulgarisation (2). On est confirmé dans cette idée quand on se rappelle que ces doctrines étaient déjà réfutées par saint Thomas dans sa *Somme contre les Gentils* écrite en 1257. Et saint Thomas paraît bien s'attaquer à des doctrines précises, enseignées par des philosophes contemporains (3). — Nous avons cependant là un élément qui nous

(1) *Chart. Univ. Paris.*, t. I, pp. 543 et ss.

(2) Le décret de 1277 condamne nommément le *De Deo amoris* que Jean de Meung a certainement connu : « Librum etiam De Amore sive De Deo amoris qui sic incipit : Cogit me multum, etc., et sic terminatur : cave igitur Galtere, amoris exercere mandata... » (*Chart.*, p. 543.) Mais les articles mêmes de la condamnation sont pour la plupart tirés de l'enseignement des maîtres de la Faculté des Arts : « ... Quod nonnulli Parisius studentes in artibus propriae facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores... »

(3) « Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita et contra continentiae bonum, quidam perversi sensus homines sunt locuti. Quodquidem bonum continentiae his et similibus rationibus excludere nituntur : Viri enim et mulieris conjunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui. Magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio, potus et alia hujusmodi. Adhuc : ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, et etiam vis concupiscibilis incitans, et alia hujusmodi ad hoc ordi-

permet de préciser la date de composition de la deuxième partie du *Roman de la Rose*. La condamnation de 1277 fut un coup de foudre (1). Elle réprima sévèrement toute idée nouvelle. Les auteurs des doctrines condamnées eurent à subir des peines. Siger de Brabant et Boëce de Dacie furent mis en détention. Quelle que soit l'audace de Jean de Meung, on conçoit difficilement qu'après ce coup il se soit hasardé à publier un roman extrêmement hardi, et dont la doctrine morale se rapprochait sensiblement du naturalisme qui venait d'être condamné. Il est donc probable que la seconde partie du *Roman de la Rose* était terminée avant 1277. Elle aurait été composée durant cette période où Paris fut le théâtre de l'extraordinaire effervescence intellectuelle qui devait se terminer par la condamnation de l'averroïsme latin.

JEAN DE MEUNG, PARTISAN DE GUILLAUME DE SAINT-AMOUR

L'œuvre contenait d'ailleurs d'autres idées bien propres à irriter l'orthodoxie. On y trouve de violentes attaques contre la vie religieuse, et surtout contre les Ordres Mendiants. A première vue, il n'y a rien en cela qui doive nous surprendre. Le moyen âge est une époque d'une incomparable liberté. Chacun garde son franc-parler. La satire n'épargne pas plus les prêtres et les moines que les chevaliers, les bourgeois et les vilains (2). Les auteurs de fabliaux et les goliards, par exemple, ne s'en sont pas privés. Et plusieurs rendraient des points au *Roman de la Rose* en cette matière. Il y a cependant, chez Jean de Meung, plus que ce besoin ordinaire de provoquer les « gros rires ». Son personnage de « Faux-Semblant » nous introduit dans une querelle historique : la lutte des séculiers et des religieux mendiants, à l'Université de Paris, pendant la seconde moitié du XIIIe siècle. Jean de Meung s'y

nati. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino actu generationis abstinet. » Suit la réfutation. (S. THOMAS, *Contra Gentiles*, lib. III, cap. CXXXVI; éd. Léonine, t. XIV, p. 412.)

(1) Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, pp. 214 et ss.

(2) Voir dans le *Policraticus* (lib. VII, cap. XXI, XXII, XXIII; éd. Webb, t. II, pp. 190-210) les sévères remontrances que Jean de Salisbury adresse aux hommes d'Église.

révèle un partisan acharné de maître Guillaume de Saint-Amour.

Et d'abord, ce Faux-Semblant, quel est-il ? On a cru parfois qu'il personnifiait directement les religieux mendiants. Sans doute y a-t-il beaucoup de choses pour les Jacobins dans le discours de Faux-Semblant. Mais comme la plupart des personnages du *Roman*, il est d'abord la personnification d'une abstraction, d'un sentiment : la ruse, la fourberie que le jeune amant doit employer pour faire la conquête de la rose :

11187 Trop sai bien mes abiz changier,
Prendre l'un e l'autre estrangier :
Or sui chevaliers, or sui moines,
Or sui prelaz, or sui chanoines,
Or sui clers, autre eure sui prestres,
Or sui deciples, or sui maistres,
Or chastelains, or forestiers ;
Briement je sui de touz mestiers.
. . . .
Autre eure sui veauz e chenuz,
Or resui jennes devenuz ;
Or sui Roberz, or sui Robins,
Or cordeliers, or jacobins, etc. (1).

Mais le symbolisme du personnage va beaucoup plus loin; « il n'est pas seulement le symbole des feintes amoureuses et des roueries que fait inventer le désir : on reconnaît aussi en lui un faux dévot, et la confession qu'il étale est, durant plus de mille vers, une âpre satire des Ordres Mendiants (2) ». Ajoutons que cette satire se rattache à un courant d'idées bien déterminé. Dans les notes de son édition, Ernest Langlois

(1) Comparer :

Après se sist Ypocrisie
. . . .
C'est une dame merveilleuse
Une foiz est religieuse
En habit, et puis seculiers
Puis cordelier, et puis cordelière
Puis Jacobin, puis Jacobine
Une fois dame, autre meschine,
Et puis seigneur, et puis garson.

Roman de Fauvel, vers 1575-1585; éd. Langfors (Soc. Anc. Textes Franç.), Paris, 1914-1919, p. 61.

(2) E. Faral, *Le Roman de la Rose et la pensée française.* dans *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1926, p. 441.

a indiqué ce que la longue diatribe de Faux-Semblant doit à Guillaume de Saint-Amour, le protagoniste de la lutte des séculiers contre les Mendiants, au milieu du XIII[e] siècle. Cette querelle a commencé bien avant Jean de Meung. Sa première étape occupe les années 1252-1259 environ (1). Elle fut marquée surtout par la condamnation, le 5 octobre 1256, du *De Periculis Novissimorum Temporum*, œuvre principale de Guillaume de Saint-Amour, et par le bannissement de son auteur. En 1259, le pape condamnait aussi « certains libelles » « quosdam alios libellos famosos ». Entre temps, saint Thomas avait composé, vraisemblablement en 1257, un opuscule en réponse à ces attaques, intitulé : *Contra Impugnantes Dei cultum* (2). La *Somme contre les Gentils*, qui est de la même époque, réfutait aussi la plupart des doctrines contre les vœux religieux (3).

(1) Ce n'est pas le lieu ici de raconter toutes les péripéties de cette lutte. On en trouve un excellent résumé dans P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin*, pp. 70-78, et dans un article du même auteur : *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne université de Paris*, dans *Revue Thomiste*, 1896, pp. 133 et ss. Plus récemment, M. P. GLORIEUX a étudié le *Contra Impugnantes* de saint Thomas et les doctrines contre lesquelles il est dirigé dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, pp. 51-81. Le dossier de l'affaire se trouve surtout dans DENIFLE et CHATELAIN, *Chart. Univ. Paris.*, t. I; au tome V des *Œuvres complètes* de saint Bonaventure, éd. Quaracchi, 1891, pp. IV et ss., et dans les œuvres de Guillaume de Saint-Amour, Constance, 1632. Des recherches ont été faites sur ce sujet par M. PERROD, *Étude sur la vie et sur les œuvres de Guillaume de Saint-Amour* (*Mémoires de la Société d'émulation du Jura*, 1902, Lons-le-Saunier, pp. 61-252). L'étude de PETIT-RADEL, dans l'*Histoire littéraire de la France* (t. XIX, pp. 197-215), est aujourd'hui tout à fait dépassée. Sa documentation est unilatérale. Il s'appuie surtout, comme il le dit (p. 210), sur les œuvres de Guillaume de Saint-Amour et sur l'introduction de l'édition de Constance (1632). Ses autres sources : Du Boulay, Matthieu Paris, Cantimpré, etc., ont apparu nettement insuffisantes après la publication du *Chartulaire de l'Université de Paris*. On doit en dire autant de la note complémentaire de VICTOR LECLERC, *Guillaume de Saint-Amour et Gérard d'Abbeville*, dans *Hist. Litt. de la France*, t. XXI, pp. 468-499.

(2) Cf. P. MANDONNET, *Opuscula Omnia S.[e]Thomae Aquinatis*, t. IV, Paris, 1927, pp. 1-195. C'est à la première partie de la lutte que se rattachent les allusions de Rutebeuf et son *Diz de maître Guillaume de Saint-Amour* (édition Jubinal, Paris, 1839, t. I, pp. 71-77) :

Bien avez oï la discorde
(Ne covient pas que la recorde)
Qui a duré tant longuement
(VII ans tos plains entierement)
Entre la gent Saint Dominique
Et cels qui lisent de logique.

(3) Lib. III, cap. CXXX-CXXXVII; éd. Léonine, t. XIV, pp. 396-412.

Les Prêcheurs et les Mineurs avaient des ennemis non seulement dans les milieux universitaires, mais aussi parmi le clergé séculier affecté au ministère. L'influence grandissante de leur apostolat avait éveillé autant de jalousie que l'éclat de leur enseignement. Intrépides serviteurs du Siège Apostolique, ils recevaient de lui les fonctions les plus délicates en même temps que les privilèges nécessaires au libre accomplissement de ces tâches. La qualité de leurs sujets, recrutés parmi l'élite universitaire et formés par une solide discipline intellectuelle et morale, en faisait des apôtres de premier ordre (1). Les fidèles recherchaient le ministère des Mendiants. Les grands eux-mêmes, la reine Blanche de Castille, le roi saint Louis, ne leur cachaient pas leur sympathie (2). Ce serait mal connaître les hommes que de croire que l'acquisition d'une pareille influence pouvait s'opérer sans susciter des sentiments d'envie. Les Mendiants avaient d'irréductibles ennemis parmi les « prêtres-curés ». Guillaume de Saint-Amour et ses lieutenants eurent l'habileté d'élargir leur querelle au-delà du domaine universitaire et de tenter de rallier tous les mécontents parmi les séculiers. Ils mirent donc en doute la légitimité de la pauvreté commune; ils s'attaquèrent au ministère des Mendiants et à leurs privilèges, ils leur prêtèrent de basses convoitises, calomnièrent leurs mœurs, etc.; tout cela au nom de la charité évangélique. Ce sont ces insinuations que reprend Jean de Meung dans les quelque mille vers qu'il consacre au discours de Faux-Semblant.

Après la condamnation et le bannissement de Guillaume de Saint-Amour, les esprits s'étaient momentanément apaisés. Mais la lutte rebondissait une dizaine d'années plus tard. Au début de 1269, le séculier Gérard d'Abbeville, maître-régent à la faculté de théologie et lieutenant de Guillaume de Saint-Amour (3), rouvrait la lutte en enseignant de nouveau publiquement l'illégitimité de l'état de mendicité, et en affirmant la supériorité de l'état clérical sur l'état religieux (4). De

(1) Les Dominicains se recrutaient particulièrement dans les milieux universitaires de Paris et de Bologne. Cf. D.-A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, t. I, Paris, 1903, pp. 143-147.

(2) *Ibidem*, t. II, Paris, 1905, pp. 24-27.

(3) Sur ce personnage et son activité littéraire, cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. I, 1933, notice 174.

(4) Cf. P. Glorieux, *Les polémiques « contra Geraldinos »*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1934, pp. 5-41.

violentes polémiques s'ensuivirent qui durèrent plus de deux ans (janvier 1269-mars 1271), et donnèrent naissance à une vingtaine de traités plus ou moins considérables (1). Du côté des séculiers, Gérard d'Abbeville et Nicolas de Lisieux (2) conduisaient la bataille; la défense des Mendiants était soutenue par saint Bonaventure, ministre général des Mineurs, John Peckam, régent de l'école franciscaine à Paris, et saint Thomas d'Aquin. L'objet principal de la discussion pendant cette seconde phase fut, avec l'état de mendicité, la perfection respective de l'état séculier et de l'état religieux.

La charge de Faux-Semblant se situe vraisemblablement dans ce contexte historique. Jean de Meung épouse la cause des séculiers. Avec une audace extrême, il met dans la bouche de Faux-Semblant des tranches entières du *De Periculis* si sévèrement condamné. Il reprend les arguments communément employés contre les Mendiants par les séculiers : hypocrisie, convoitise, privilèges, recherche de la société des grands, illégitimité de l'état de mendicité. Cependant, il est difficile de voir quelque rapport direct entre la matière du discours de Faux-Semblant et les œuvres des Géraldiens (3). Jean de Meung pille le *De Periculis*. Il consacre plus de quatre cents vers à la critique de la mendicité. Mais il ne fait aucune allusion précise au problème de la perfection chrétienne, principal sujet de discussion dans la seconde phase de la lutte. Jean de Meung craignait-il de compromettre ses comparses ? Peut-être a-t-il écrit avant eux ?

Le discours de Faux-Semblant s'étend des vers 10952 à 11976. La plus grande partie de ces vers est consacrée à la satire des Mendiants. Il serait peu utile d'en faire le relevé. E. Langlois en a indiqué les principales sources : les œuvres de Guillaume de Saint-Amour. Il est indubitable que Jean de Meung est un adversaire acharné des Mendiants. C'est si vrai que la plupart des insinuations et des arguments qu'il met dans la bouche de son personnage sont réfutés par saint Tho-

(1) P. Glorieux, *loc. cit.*

(2) Sur cet auteur, voir P. Glorieux, *Répertoire...*, t. I, notice 172.

(3) « Geraldini, Geraldinos », ainsi sont désignés dans plusieurs manuscrits les séculiers qui, autour de Gérard d'Abbeville, font la lutte contre les Mendiants.

(4) A l'exception peut-être des vers 11091-11117, en termes très vagues d'ailleurs.

mas et saint Bonaventure, particulièrement dans le *Contra Impugnantes* de saint Thomas. Même ce qui ne se trouve pas dans les œuvres de Guillaume de Saint-Amour est relevé dans le traité de saint Thomas (1). J'ai fait une étude comparative des deux textes qui me permet de l'affirmer. En voici quelques exemples :

11133 S'il a guieres de teus *ouveaus*
Entre tes apostres nouveaus,
Iglise, tu ies mal baillie;
Se ta citez est assaillie
Par les chevaliers de ta table,
Ta seignourie est mout endable.

Saint Thomas :

Nunc videndum est quomodo religionis crimina imponant quae Ecclesiae toto temporis sui processu patitur utpote quod dicunt eos *lupos*, *latrones* et penetrantes domos (2).

11241 J'ameraie meauz l'acointance
Cent mile tanz dou rei de France
Que d'un povre, par nostre dame !
Tout eüst il ausinc bone ame.

. . . .

Mais dou riche usurier malade
La visitance est bone e sade;
Celui vois je reconforter,
Car j'en cuit deniers aporter.

Saint Thomas :

Nunc septimo restat ostendere quomodo nituntur probare quod religiosi non debent in familiis principum et magnatum conversari... Sed hoc manifeste falsum ostenditur ex hoc quod multi sancti viri cum regibus et principibus commorati sunt (3)...

11333 N'il n'est pas, ce sachiez, raisons
D'escuser sei par oraisons;
Qu'il escouvient en toute guise
Entrelaissier le Deu servise
Pour ses autres necessitez.

. . . .

(1) Le *Contra Impugnantes Dei cultum* réfute non seulement les attaques de Guillaume de Saint-Amour, mais aussi les accusations que l'on pouvait porter contre les Mendiants en général.

(2) *Contra Impugnantes Dei cultum*, cap. XXIII; éd. P. Mandonnet, *Opuscula Omnia S. Thomae Aquinatis*, Paris, 1927, p. 180.

(3) *Ibidem*, cap. XIX; éd. Mandonnet, p. 170.

Ausinc se couvient il retraire
D'oraison pour son labeur faire.

Saint Thomas :

Si religiosi excusantur a labore manuum, maxime videntur excusari propter hoc quod vacant psalmis, orationibus, praedicationibus et lectionibus. Sed propter ista non excusantur. Ergo omnino labore tenentur.

Suit la réfutation (1).

D'après Faux-Semblant, les Mendiants usent de diffamations sournoises (11643-11660); ils se glorifient et tirent vanité de prétendus succès apostoliques :

11661 Grant bien se l'uns de nous a fait,
Par nous touz le tenons a fait;
Veire, par Deu, s'il le feignait.

. . . .

E pour aveir des genz loenges,
Des riches omes, par losenges,
Empetrons que letres nous doignent
Qui la bonté de nous tesmoignent.

Saint Thomas :

Sexto videamus quomodo nituntur ostendere quod religiosi gaudere non debent de his quae Deus magnifice per eos operatur, etc... (2).

Les Mendiants, surtout les Dominicains, installaient leurs couvents dans les villes, et en particulier dans les quartiers universitaires. Le caractère apostolique des nouveaux Ordres l'exigeait. C'était rompre avec la tradition monastique. On comprend que les adversaires y aient vu un empiétement :

11701 Si n'ai mais cure d'ermitages;
J'ai laissié deserz e boschages,
E quit a saint Johan Baptiste.

11704 Dou desert e maneir e giste;
Trop par estaie loinz gitez;
Es bours, es chasteaus, es citez
Faz mes sales e mes palais...

Tout le discours est sur ce ton de pamphlet. En plus de ces

(1) *Contra Impugnantes...*, cap. v, obj. 11; éd. Mandonnet, pp. 61 et 72.
(2) *Ibidem*, cap. xviii; éd. Mandonnet, pp. 168-170

quelque mille vers, l'auteur s'est permis des insinuations contre Dominicains et Franciscains au cours du *Roman* :

8099 Ce ne font pas, bien le recors,
Li mendiant poissant de cors,
Qui se vont par tout embatant,
Par douces paroles flatant,
E le plus lait dehors demontrent
A trestouz ceuz qui les encontrent
E le plus bel dedenz reponent,
Pour deceveir ceus qui leur donent;
E vont disant que povre sont,
E les grasses pitances ont,
E les granz deniers en tresor.

On présume que Dame « Contrainte Abstinence » ne manquera pas de décocher quelques traits aux Mendiants :

12155 Sire, dist Contrainte Astenance
Pour faire nostre penitence
De fin cueur net e enterin
Somes ci venu pelerin.
Près que toujourz a pié alons,
Mout avons poudreus les talons;
Si sommes andui enveié
Par mi cet monde desveié
Doner essemple e preeschier...

Encore là, Jean de Meung reprend une accusation courante déjà réfutée par saint Thomas :

Nunc videamus quomodo religiosos incusant de *discursu*... Ex quo gyrovagos eos appellant (1)...

L'auteur prétend ne pas attaquer les bons religieux, mais les hypocrites seulement :

15243 E se genz encontre mei groucent,
Qui se troublent e se courroucent,
Qu'il sentent que je les remorde
Par ce chapitre ou je recorde
Les paroles de Faus Semblant
. . . .
Je faz bien protestacion.

(1) S. Thomas, *Contra Impugnantes*, cap. x; éd. Mandonnet, p. 135.

15252 Qu'onques ne fu m'entencion
De paler contre ome vivant
Sainte religion sivant,
. . . .
Ainz pris mon arc e l'entesaie,
. . . .
Si fiis ma saiete voler
Generaument pour afoler.
Pour afoler ! Mais pour quenoistre,
Fussent seculer ou de cloistre,
Les desleiaus genz, les maudites,
Que Jesus apele ypocrites,
Dont maint, pour sembler plus onestes,
Laissent a mangier chars de bestes
Touz tens, en non de penitence,
E font ainsinc leur astenance
Si con nous en caresme fomes...

Il est difficile de ne pas voir les Dominicains dans ces religieux qui font abstinence. Pour plus de sûreté, l'auteur croit devoir déclarer sa parfaite soumission à l'autorité :

15299 E s'il i a nule parole
Que sainte iglise tiegne a fole,
Prez sui qu'a son vouleir l'amende,
Si je puis soufire a l'amende.

Quelle que soit cette déclaration de principe, Jean de Meung ne paraît pas très favorable aux vœux religieux :

15939 L'autre, qui par *veu* s'umelie,
Prent un mantel *d'hypocrisie*,
Don en fuiant son penser cueuvre,
Tant qu'il pere dehors par euvre.

La virginité est contre nature; l'obéissance, opposée à la liberté naturelle; la pauvreté, source de vices. Nous l'avons déjà vu, saint Thomas réfutait ces doctrines dans le *Contra Gentiles*.

On conclura donc que le naturalisme moral de Jean de Meung admet difficilement le renoncement des vœux religieux; on conclura surtout et sans réserve que Jean de Meung a pris part à la lutte entre séculiers et Mendiants, et qu'il est un partisan acharné de Guillaume de Saint-Amour. A-t-il été en relation directe avec les « *Géraldiens* » ? Notre texte ne per-

met pas de l'affirmer. Si l'on excepte les emprunts faits au *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour, les arguments développés par Faux-Semblant ont été répétés avant et après lui sous toutes les formes, si bien qu'ils découragent toute recherche. Cependant, il est remarquable que Jean de Meung ne fasse aucune mention de Gérard d'Abbeville, lui qui s'attarde si longuement à Guillaume de Saint-Amour. L'action de Gérard fit cependant grand bruit. Faudra-t-il en conclure que le discours de Faux-Semblant fut composé avant la seconde phase de la lutte contre les Mendiants ? J'inclinerais à le croire.

NATURALISME SOCIAL

Les idées sociales et politiques de Jean de Meung ramènent la vie humaine à ses proportions naturelles. Elles s'attaquent à toutes les conventions sociales pour recommander la vie égalitaire et simple de l'âge d'or. La possession des richesses n'ajoute rien au bonheur de l'homme; le débardeur des quais de Paris est plus heureux dans son insouciance que l'avare qui entasse. Les véritables titres de noblesse de l'homme sont l'intelligence, la liberté, les qualités personnelles de vertu et de travail. La propriété est née de la convoitise. Dans l'âge d'or tous les biens étaient en commun. Les hommes étaient égaux comme le veut la Nature qui les fait tous naître semblables. Les rois et les princes sont les serviteurs du peuple. Ils tiennent leur autorité de la multitude, et celle-ci pourra la leur enlever s'ils s'en montrent indignes.

Si radicales qu'elles paraissent à première vue, ces idées n'ont cependant rien de bien original par rapport à leur temps. Comme l'ont démontré Ernest Langlois et surtout M. Faral (2), Jean de Meung ne fait que broder autour de thèmes empruntés aux Anciens : Juvénal, Ovide, Virgile, Lucrèce, Lucain, etc., thèmes qui sont abondamment développés dans la littérature des XIIe et XIIIe siècles. Je n'ai pratiquement rien à ajouter à ce qu'ont dit ces critiques. La socio-

(1) Voir dans l'édition Langlois les notes aux passages cités plus loin

(2) E. FARAL, *Le Roman de la Rose...*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1926, pp. 445-447.

logie de Jean de Meung me paraît devoir très peu à la scolastique, du moins directement. Peut-être faudrait-il voir une influence aristotélicienne dans l'idée que l'autorité des gouvernants vient de la multitude. Mais des classiques latins l'avaient aussi enseignée, et Jean de Meung paraît bien l'avoir prise là plutôt que chez Aristote. Je réunirai cependant ici tous les textes où Jean de Meung expose ses idées sociales et politiques, afin qu'on puisse avoir une idée complète de sa doctrine.

Le droit de propriété. — Pendant l'âge d'or, les hommes ne possédaient rien en propre. Tout était en commun :

8447 Trestuit pareil estre soulaient,
Ne rien propre aveir ne voulaient.

Les hommes étaient alors tous également riches :

9521 Riche estaient tuit egaument,
E s'entramaient leiaument.

Les terres n'étaient pas divisées :

20123 N'onques n'avait assise bone
La simple gent paisible e bone;
Comunaument entr'aus queraient
Les biens qui de leur gré venaient.
Cist (Jupiter) comanda partir la terre,
Don nus sa part ne savait querre,
E la devisa par arpenz.

Cet état de vie idéal fut détruit par la malice des hommes. La convoitise, l'avarice et l'orgueil engendrèrent la misère :

9592 Aus proprietez lors se tindrent,
La terre meïsmes partirent
E au partir bones i firent.

9656 Bien furent leurs douleurs creües
Aus chaitis de mauvais eür,
Qu'onc puis ne furent asseür
Que ce qui comun iert devant
Come le soleil e le vent
Par couveitise aproprierent,
Quant aus richeces se lierent,
Qu'ore en a bien uns plus que vint :
Onques ce de bon cueur ne vint.

5155 Ainsinc Baraz a tout honi,
Par cui li bien, jadis oni,
Furent aus genz aproprié.

Ces idées sont empruntées littéralement aux *Géorgiques* de Virgile et aux *Métamorphoses* d'Ovide (1).

Les richesses. — La véritable richesse ne consiste pas dans une avare possession des biens, mais dans une honnête suffisance :

4975 Si ne fait pas richece riche
Celui qui en tresor la fiche,
Car soufisance seulement
Fait ome vivre richement;
Car teus n'a pas vaillant deus miches
Qui est plus a aise e plus riches
Que teus a cent muis de froment...

18561 Si ne di je pas ne n'afiche
Que rei deient estre dit riche
Plus que les persones menues
Qui vont a pié par mi les rues;
Car soufisance fait richece
E couveitise fait povrece.

Les débardeurs des quais parisiens sont plus heureux que les riches :

5046 Nus n'est chaitis s'il nou cuide estre,
Seit reis, chevaliers ou ribauz.
Maint ribaut ont les cueurs si bauz,
Portant sas de charbon en Grieve,
Que la peine riens ne leur grieve
S'il en pacience travaillent,
Qu'il *balent e tripent e saillent*,
E vont a Saint Marcel aux tripes,
Ne ne prisent tresors treis pipes...

5063 Tuit cil sont riche en abondance
S'il cuident aveir soufisance,
Plus, ce set Deus li dreituriers
Que s'il estaient usuriers...

Les richesses doivent circuler. Elles ont été faites pour cela.

(1) Cf. les sources données par Langlois dans les notes de son édition.

C'est leur nature. Dieu veut que l'homme jouisse librement des biens qu'il a mis à sa disposition :

5121 Certes Deu n'aiment ne ne doutent,
Quant teus deniers en tresor boutent
E plus qu'il n'est mestiers les gardent
Quant les povres dehors regardent
De freit trembler, de fain perir :
Deus le leur savra bien merir.

5181 Aus richeces font grant laidure
Quant il leur tolent leur nature.
Leur nature est qu'eus deivent courre
Pour gens aidier e pour secourre,
Senz estre a usure prestees (1);
A ce les a Deus aprestees.

5243 Car tant come Avarice put
A Deu, qui de ses biens reput
Le monde, quant il l'ot forgié,
(Ce ne t'a nus apris fors gié)
Tant li est Largece plaisant,
La courteise, la bienfaisant.
Deus het avers, les vilains natres,
E les danne come idolatres...

Ceux qui accumulent les richesses sont des monstres qui n'ont aucun amour pour leurs semblables. S'ils avaient plus d'humanité, ils donneraient de leur surplus, et il n'y aurait pas de malheureux sur terre :

5135 Ne ce n'est fors par le defaut
D'amour, qui par le monde faut.

5137 Car, cil qui richece amassent,
S'en les amast e il amassent,
E *bone amour par tout reinast*,
Que mauvaistié ne la faisnast,
Mais plus donast qui plus eüst
A ceus que besoigneus seüst,
Ou prestast, non pas a usure,
Mais par charité nete e pure..
Ou monde nul povre n'eüst
Ne nul aveir n'en i deüst.

(1) Le prêt à usure désigne le prêt à intérêt sans idée d'excès. On sait que le prêt à intérêt était défendu par l'Église.

Les riches et les avares sont d'ailleurs malheureux; ils sont les esclaves de leurs biens (5190-5220, 5257-5266).

Les gouvernants. — Les gouvernements sont nés de la convoitise des hommes. Les hommes ont voulu amasser des trésors. Il fallut alors désigner quelqu'un pour en faire la garde. On choisit pour cette fonction le plus « ossu » et le plus « corsu » des vilains. Il fut le premier des rois :

9609 Un grant vilain entr'aus eslurent,
Le plus ossu de quanqu'il furent,
Le plus corsu e le graigneur
Si le firent prince e seigneur.
. . . .
Li robeeur plein de malice
S'assemblerent quant seul le virent
E par maintes feiz le batirent
Quant les biens venaient embler.
Lors restut le peuple assembler
E chascun endreit sei taillier
Por sergenz au prince baillier.
. . . .
De la vint li comencemenz
Aus reis, aus princes terriens.
Selonc l'escrit des anciens.

L'autorité des gouvernants : rois, princes, juges, etc., vient du peuple. Celui-ci a le pouvoir de la leur enlever s'ils en usent mal :

5301 Par ses omes ! Par fei, je ment,
Ou je ne di pas proprement :
Vraiement sien ne sont il mie,
Tout ait il entr'aus seignourie.
Seignourie ! Non, mais servise,
Qu'il les deit garder en franchise;
Ainz sont leur, car, quant il voudront;
Leur aïdes au rei toudront,
E li reis touz seus demourra
Si tost con li peuples vourra,
Car leur bontez ne leur proeces,
Leur cors, leur forces, leur sageces
Ne sont pas sien, ne riens n'i a;
Nature bien les li nia.

La *conquête* ne peut pas changer ce droit de nature :

5315 Ne Fortune ne peut pas faire,
Tant seit aus omes debonaire,
Que nules des choses leur seient,
Coment que conquises les aient,
Don Nature les fait estranges.

Les hiérarchies sociales sont un pis-aller. Si l'amour du prochain régnait parmi les hommes, il ne serait pas besoin de rois, de princes, de juges, etc. :

5551 Mais, se les genz bien s'entramaient,
Jamais ne s'entreforferaient;
E puis que Forfaiz s'en irait,
Joustice de quei servirait ?

Les juges comme les gouvernants sont les serviteurs du peuple; ils ne doivent pas l'oublier :

5679 Qu'il sont tuit serf au menu peuple,
Qui le païs acreist e peuple,
E li font sairemenz e jurent
De faire dreit tant come il durent;
Par aus deivent cil en pais vivre,
E cil les maufaiteurs parsivre,
E de leur mains les larrons pendre,
S'il n'estait qui vousist emprendre
Pour leur persones tel office,
Puis qu'il deivent faire joustice.
La deivent metre leur ententes;
Pour ce leur bailla l'en les rentes;
Ainsinc au peuple le promistrent
Cil qui primes les eneurs pristrent.

Le roi doit être bon envers son peuple. Phanie, fille du roi Crésus, le rappelle à son père (6581-6592): Faux-Semblant lui-même affirme que les rois dépendent des pauvres gens. Ils devraient les regarder comme leurs bienfaiteurs (11537-11547).

Les rois, au vrai, sont bien à plaindre; ils ne sont jamais tranquilles, étant constamment en danger d'être dérobés et assassinés. Leur garde d'honneur n'est qu'une « garde de peur » :

5267 Mais aucuns qui ce m'orrait dire,
Pour mon dit danner e despire,

Des reis me pourrait oposer,
Qui, pour leur noblece aloser,
Si con li menuz peuples cuide,
Fierement metent leur estuide
A faire entour aus armer genz,
Cinc cenz ou cinc mile sergenz;
E dit l'en tout comunement
Qu'il leur vient de grant hardement,
Mais Deus sait bien tout le contraire :
C'est Peeur qui leur fait ce faire...

Ces audacieuses remontrances à l'adresse des puissants n'étaient pas inouïes au moyen âge. Elles sont courantes non seulement chez les « auteurs » comme Juvénal et Lucrèce, mais elles remplissent les traités politiques, les « bibles », les « états du monde ». « Quand on a lu la satire cinglante de tant d'écrivains, depuis le *Livre des Manières* d'Étienne de Fougères jusqu'à la *Somme* de frère Lorenz, la Bible de Guyot et la Bible du seigneur de Berzé, le *Besant de Dieu* de Guillaume le Normand et le *Roman de Carité du Renclus* de Molliens, on n'éprouve plus aucune surprise à voir Jean de Meung exercer son style sur les mêmes thèmes (1). »

Noblesse. — Tous les hommes sont égaux en humanité :

18589 Ne li prince ne sont pas digne
Que li cors dou ciel doignent signe
De leur mort plus que d'un autre ome,
Car leur cors ne vaut une pome
Outre le cors d'un charruier,
Ou d'un clerc, ou d'un escuier;
Car jes faz touz semblables estre,
Si come il apert a leur naistre.
Par mei naissent semblable e nu
Fort e feible, gros e menu;
Touz les met en equalité
Quant a l'estat d'humanité;
Fortune i met le remanant...

Jean de Meung ne reconnaît de noblesse que celle de la vertu et du mérite. La noblesse de « lignage » n'est rien si on n'a pas la valeur personnelle (18635-18676).

(1) E. Faral, *Le Roman de la Rose et la pensée française*, p. 446.

Tout le monde peut devenir noble; il n'est que de travailler et d'acquérir la valeur et le mérite :

18681 Quiconques tent a gentillece
D'orgueil se gart e de parece,
Aille aus armes ou a l'estuide,
E de vilenie se vuide.
Humble cueur ait, courteis e gent,
En trestouz leus, vers toute gent,
. . . .
Teus on deit aveir los e pris,
Senz estre blasmez ne repris,
E de gentillece le non
Deit receveir, li autre non.

Ceux qui n'ont de noblesse que le nom de leurs ancêtres ne sont pas nobles. Au vrai, ce sont des vilains :

18755 E cil qui d'autrui gentillece,
Senz sa valeur, senz sa proece,
Veaut emporter los e renon
Est il gentis? Je dis que non.

18759 Ainz deit estre *vilains* clamez,
E vis tenuz, e meins amez
Que s'il estait filz d'un truant.

18855 Si dient qu'il sont gentill ome,
Pour ce que l'en les i renome;
E que leur bon parent le furent,
Qui furent tel come estre durent;
E qu'il ont e chiens e oiseaus,
. . . .
Mais il sont mauvais *vilain natre*,
Qui d'autrui noblece se vantent.
Il ne dient pas veir, ainz mentent,
E le non de gentillece emblent...

Voir aussi les vers 18827-18854.

La louange n'est due qu'au mérite personnel (18806-18826). Les véritables titres de noblesse de l'homme sont : la liberté, don de la nature, la raison, don de Dieu. Ce sont enfin les vertus et les qualités qu'il acquiert par son travail :

18869 Car, quant jes faz semblables naistre,
S'il veulent donques gentill estre

D'autre noblece que de cele
Que je leur doing, qui mout est bele (Nature),
Qui a non *naturel franchise*,
Que j'ai seur touz egaument mise,
Avec raison que Deus leur done,
Qui les fait, tant est sage e bone,
Semblables a Deu e aus anges,

. . . .

Aquierent neuves gentilleces,
S'il ont en aus tant de proeces.

Raison l'avait déjà dit (5325-5342, 6251-6258).

Ces idées n'étaient pas originales. Les moralistes du moyen âge brodaient avec fantaisie sur ce distique :

Virtus nobilitat hominem; virtute relicta
Migrat in exilium nobilitatis honor (1).

La philosophie scolastique, surtout celle qui s'inspire d'Aristote, enseigne des idées semblables et même plus radicales (2). Elles prennent cependant sous la plume de Jean de Meung une force singulière et s'expriment en une sorte de système. Nul doute que ce bourgeois soit partisan d'une démocratie laborieuse. Il a foi dans le peuple. Et sa foi s'exprime avec conviction. On remarquera aussi la juste idée qu'il se fait de la grandeur de l'homme. Au-delà des superfétations de la vie sociale, il voit la noblesse véritable de l'homme dans ses facultés intellectuelles, dans sa liberté, dans ses vertus personnelles. L'homme vaut par ce qu'il est en réalité, et non par ce qui lui vient d'une fausse convention sociale. Si ce sont là des lieux communs aux XII[e] et XIII[e] siècles, il faut avouer que cette époque a eu une haute idée de l'humanité, de ses ressources et de son génie.

(1) E. Faral, *loc. cit.*, p. 447.

(2) Pour Roger Bacon, le plébiscite est source de l'autorité. Cf. R. Carton, *La synthèse doctrinale de R. Bacon*, Paris, 1924, p. 83.

CHAPITRE V

DIEU ET LE MONDE

Les idées philosophiques exposées dans la seconde partie du *Roman de la Rose* apparaissent, en somme, comme une revendication des droits de la nature et de l'homme. A cette conception, la philosophie scolastique n'est pas étrangère, nous l'avons vu : soit directement, soit indirectement, Jean de Meung subit l'influence du naturalisme aristotélicien tel qu'il était enseigné à l'Université de Paris. Or, les philosophies du moyen âge latin ne sont pas refermées sur elles-mêmes; elles sont ouvertes sur l'Absolu. Il reste donc à nous demander si le naturalisme de Jean de Meung est un naturalisme clos; s'il exclut ou restreint en quelque manière les droits de Dieu.

LE DIEU DE JEAN DE MEUNG

Il peut sembler maladroit de vouloir parler du Dieu de Jean de Meung. On étudie le Dieu d'Aristote, celui de Platon, de saint Thomas ou de saint Bonaventure, parce que ces philosophes nous ont laissé sur la nature de Dieu et sur ses rapports avec le monde des idées originales et systématiquement élaborées. Le cas de Jean de Meung est tout autre. Il est un vulgarisateur, qui répète des idées courantes. — Je parlerai cependant du Dieu de Jean de Meung. D'abord, parce qu'il en a longuement disserté; ensuite, parce que l'importance de son naturalisme a fait parfois oublier que Dieu trouve place dans son roman, et une place importante.

Les principaux développements du *Roman de la Rose* sur Dieu se trouvent dans le discours de Nature, aux vers 19077-19190. Nature affirme que, de tous les philosophes, Platon est celui qui a parlé le mieux de la divinité. Mais il lui était naturellement impossible d'avoir de Dieu une intelligence

parfaite. La divinité est « incompréhensible » (1) à la créature tant intellectuellement que physiquement. Par l'effet de la Toute-Puissance de Dieu, la Vierge Marie a cependant « compris » l'homme-Dieu dans son sein. Aussi sa science a-t-elle dépassé celle de Platon; elle a eu la révélation des mystères divins; elle a su que Dieu est la « sphère illimitée dont le centre est partout et la circonférence nulle part » :

19119 Si n'en pot il pas assez dire (Platon),
Car il ne peüst pas soufire
A bien parfaitement entendre
Ce qu'onques riens ne pot comprendre
Fors li ventres d'une pucele.
Mais, senz faille, il est veirs que cele
A cui li ventres en tendi (la Vierge Marie)
Plus que Platons en entendi
Car el sot des qu'el le portait,
Don au porter se confortait,
Qu'il iert *l'espere merveillable*
Qui ne peut estre terminable,
Qui par touz leus son centre lance,
Ne leu n'a la circonference.

La métaphore de la sphère illimitée était courante dans la scolastique pour désigner l'infinité divine. On l'attribue, d'ordinaire, à Empédocle ou à Hermes Trismegiste. Elle constitue une des « règles théologiques » *d'Alain de Lille* :

Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam... Ex eo enim quod principio caret, et fine Deus, spaera dicitur : proprium enim spaericae formae est, principio et fine carere.. Sed non est spaera corporalis, imo intelligibilis (2)...

Voici d'autres exemples : Le « *Liber 24 Philosophorum* » (3) :

(1) Comprendre, au sens fort du latin *comprehendere* : atteindre les limites d'un être, épuiser l'intelligibilité d'un objet. « Sciendum est quod illud comprehendi dicitur quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur quantum est cognoscibile » (S. THOMAS, *Summa Theologica*, I[a] Pars, qu. 12, art. 7). « Comprehendere enim est secundum totam substantiam et virtutem et respectum rem comprehensam includere » (ALEX. DE HALES, *Summa Theol.*, I[a] Pars. inq. 1, tract. 2, qu. 2; Quaracchi, t. I, p. 60).

(2) *Regulae Theologicae*, regula 7[a]; MIGNE, 210, col. 627.

(3) CL. BAEUMKER, dans *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. A.*, XXV, 1), Münster, 1928, p. 208.

Deus est sphaera infinita, cujus centrum est ubique, circumferentia nusquam.

Alexandre de Halès :

... sed id quod habet esse in se habet esse velut in circumferentia infinita, quae non habet principium nec finem, sed in infinitum excedens essendi modum in creatura sicut circumferentia centrum. Propter quod dicit Trismegistus : « Deus est *sphaera intelligibilis, cujus centrum est ubique, circumferentia nusquam* » (1).

Saint Thomas :

Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum, quae puncti ad lineam; unde Trismegistus dicit : « Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia vero nusquam » (2).

Tous les théologiens du moyen âge enseignent que Dieu est « incompréhensible » à l'intellect créé :

Impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscit. Unde impossibile est quod Deum comprehendat (3).

La Vierge Marie a eu aussi la révélation du mystère de la Trinité, car elle sut :

19133 Qu'il iert li merveilleus triangles
Don *l'unité* fait les *treis angles*,
Ne li *trei* tout entierement
Ne font que *l'un* tant seulement;
C'est li cercles trianguliers,
C'est li triangles circuliers

(1) *Summa Theologica*, Ia Pars, inq. 1, tract. 2, qu. 2 ; éd. Quaracchi, t. I, 1924, p. 60.

(2) *De Veritate*, qu. 2, art. 3, obj. 11; éd. Mandonnet, *Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis*, t. I, Paris, 1925, p. 40. Dans la préface aux *Essais* de Mlle de Gournay : « Trismegiste appelle la déité cercle dont le centre est partout, la circonférence nulle part. » Cf. E. Havet, *Études sur les pensées de Pascal*, Paris, 1851. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistes*, dans *Beiträge zur Gesch. des Philosophie des Mittelalters*, XII, B. 2, H. 4, Münster, 1914, pp. 214-218. Une étude récente : Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (*Beiträge zur Genealogie der Mathematischen Mystik*), Halle, 1937, cap. IV, pp. 172-186.

(3) *Summa Theol.*, Ia Pars, qu. 12, art. 7. Cette doctrine se retrouve même dans la littérature en langue vulgaire. Cf. la prière de saint Eustache et de sa famille : « Deus qui as tot le pooir e tote la vertu, que *onques hom ne pot veoir en ta deité...* » *La vie de saint Eustache*, XXXVII (version en prose française); éd. Jessie Murray (Classiques Français du moyen âge, 60), Paris, 1929, p. 41.

Qui en la vierge s'ostela.
N'en sot pas Platon jusque la;
Ne vit pas la trine unité
En cete simple trinité.

Il est courant, en scolastique, d'user de symboles pour donner une idée du mystère de la Trinité. Dans l'*Anticlaudianus*, par exemple, Alain de Lille essaie de donner une idée de la trinité des Personnes en une seule nature, au moyen des symboles de la source, de la rivière et du fleuve : fons, rivus, flumen (1). Jean de Meung use d'images analogues dans le discours de Génius :

Cele fontaine que j'ai dite,
Qui tant est bele e tant profite
Pour guerir, tant sont savourees,
Toutes bestes enlangourees,
Rent toujourz par *treis doiz soutives*
Eves douces, cleres e vives.
Si sont si près a près chascune
Que *toutes s'assemblent a une*,
Si que, quant toutes les verreiz,
E une e treis en trouverreiz,
S'ous voulez au conter esbatre,
Ne ja n'en i trouverreiz quatre,
Mais toujourz *treis e toujourz une*
C'est leur proprieté comune.

Ce passage nous introduit en plein cœur de la théologie symbolique si chère à un saint Bernard, un Richard de Saint-Victor, un saint Bonaventure. Jean de Meung tient à mettre à la portée des laïques non seulement sa science de la nature, mais aussi ses connaissances théologiques les plus élevées. Tous ces développements du dicours de Génius (20209-20300, 20369-20596), où le « paradis » est comparé au jardin d'amour, se réfèrent à cette théologie de symboles. Ainsi, le « carboncles merveillables » dont parle Génius, et qui éclaire

(1) *Anticlaudianus*, lib. VI, cap. IV; Migne, 210, col. 544.

Ergo *fons rivum, rivus cum fonte fluentem*
Producit, retinens fontis rivique saporem.
Cum sint distincti, fons, rivus, flumen, in unum
Conveniunt, eademque trium substantia, simplex
Esse, sapor similis, color unus, splendor...

Fons = Père; *rivus* = Fils; *flumen* = Saint-Esprit.

tout le jardin céleste, est une image du Dieu trine et un qui illumine le ciel et dont la vision fait le bonheur des élus :

20525 Si vous di qu'en cete fontaine,
Ce creront fole gent a peine,
E le tendront pluseur a fables,
Luist *uns carboncles merveillables*
Seur toutes merveilleuses pierres,
Trestouz roonz e a *treis* quierres (Trinité);
E siet en mi si hautement
Que l'en le veit apertement
Par tout le parc reflambeier.
. . . .
Si sachiez que chascune quierre,
Teus est la vertu de la pierre,
Vaut autant con les autres deus (1),
Teus sont entr'eus les forces d'eus;
Ne les deus ne valent que cele,
Combien que chascune seit bele.

20543 Ne nus ne les peut deviser,
Tant i sache bien aviser,
Ne si joindre par avisees
Qu'il ne les truisse devisees, etc. (2).

Platon ne s'est pas élevé jusqu'à la connaissance de ces mystères. Seule une révélation surnaturelle pouvait en donner l'idée. Par la voix de Dame Nature et de son « chapelain », Jean de Meung nous enseigne ainsi que la raison, si puissante qu'elle soit, est dépassée par la théologie. La science de Platon est inférieure à celle de la Vierge. On remarquera la délimitation précise, faite aux vers 19140-19142, entre ce qui est du domaine de la raison et ce qui relève de la foi. Jean de Meung est le représentant d'une philosophie qui distingue clairement le naturel du surnaturel.

De même, Platon n'a pas connu le mystère de l'Incarnation du Verbe :

(1) Allusion à l'égalité des Personnes dans la Trinité.

(2) Les trois Personnes divines sont réellement distinctes tout en ayant la même nature. — M. Gaston Gros, dans *L'Amour et le Roman de la Rose*, Paris, 1925, p. 94, se scandalise de ces symboles : « On frémit, écrit-il, aux blasphèmes qui ricanent sur les adorables mystères de la Très Sainte Trinité et de la divine Incarnation. On ne peut pas les reproduire. » C'est n'avoir rien compris au texte. Cette étude est du reste, en plusieurs de ses parties, de la haute fantaisie, et on aurait tort de la prendre au sérieux.

19143 Ne la deïté souveraine
Afublee de pel humaine
C'est Deus qui crierres se nome.

La suite du discours de Nature rappelle la création de l'homme à l'image de Dieu, sa chute au paradis terrestre, sa rédemption par le Fils de Dieu qui prit « chair humaine » sans l'intervention de Nature. Celle-ci insiste sur ce qu'il y a de contraire à ses lois dans cette naissance sans union charnelle : « Car par mei (Nature) ne peut ce pas estre, que riens puisse de vierge naistre. » Mais rien n'est impossible à la toute-puissance divine : « il peut tout par son comant » :

19146 Cis fist l'entendement de l'ome (1),
E en faisant le li dona;
E cil si li guerredona
Come mauvais, au dire veir,
Qu'il cuida puis Deu deceveir ;
Mais il meïsmes se deçut (2).

19152 Don mi sires (le Christ) la mort reçut,
Quant il, *senz mei*, prist char humaine,
Pour le chaitif oster de peine.
Senz mei, car je ne sai coment,
Fors qu'il peut tout par son comant ;
Ainz fui trop forment esbaïe
Quant il de la vierge Marie
Fu pour le *chaitif en char nez* (3),
E puis *penduz* touz encharnez ;
Car par mei ne peut ce pas estre
Que riens puisse de vierge naistre.

On pourrait croire que ces cinquante vers ont été empruntés à un manuel de théologie. Ils sont une exposition parfaite des principaux mystères chrétiens : transcendance divine, Trinité, Incarnation, Rédemption, péché originel. Ce serait suffisant pour affirmer que le *Roman de la Rose* contient, en plus d'une

(1) Comparer aux vers 19055-19063 :

Senz faille, de l'entendement
Quenois je bien que vraiement
Celui ne lui donai je mie.

(2) Selon le texte de la Genèse, le tentateur dit à Ève que si elle mangeait du fruit défendu, elle deviendrait semblable à Dieu. Le résultat fut tout autre : Adam et Ève perdirent leurs privilèges.

(3) La théologie chrétienne considère que l'homme avant la venue du Christ était un captif. Le Christ l'a délivré.

philosophie, les lignes générales d'une théologie. On trouve, au surplus, bien d'autres passages consacrés à la divinité.

Dieu possède toutes les perfections possibles. Il est tout-puissant. Pour prouver que le mal est du non-être, Raison argumente de la toute-puissance divine. Il n'est rien que Dieu ne puisse faire; or il ne peut pas faire le mal :

6304 Car il n'est riens que Deus ne puisse.
. . . .
E se tu ies bien conoissaz,
E veiz que Deus est tout poissanz,
Qui de mal faire n'a poeir...

Dieu est le souverain bien vers lequel toutes les créatures tendent naturellement :

6330 C'est qu'il laissent la fin comune
A quei tendent e tendre deivent
Les choses qui estre receivent :
C'est de *touz bienz le souverain*.

Il est la beauté par essence, source de toute beauté, dit Nature :

16729 Cil Deus qui de beautez abonde,
Quant il tres beaus fist cet beau monde,
Don il portait en sa pensee
La bele fourme pourpensee.

La beauté féconde de Nature est un don du Créateur :

16233 Car Deus, li beaus outre mesure
Quant il beauté mist en Nature,
Il en i fist une fontaine
Toujourz courant e toujourz pleine.

16237 De cui toute beauté desrive ;
Mais nus n'en set ne fonz ne rive.

Dieu est aussi la source de toute vie et de toute perfection : fécondité infinie en même temps qu'actualité infinie :

16743 N'onc riens ne l'esmut a ce faire,
Fors sa volenté debonaire,
Large, courteise, senz envie,
Qui fontaine est de toute vie.

En un mot, il est l'être infiniment parfait en qui on ne saurait trouver aucune imperfection. La conciliation entre la liberté humaine et la prescience divine doit partir de ce principe :

17131 Mais il set quant il avendront (les futurs),
Coment, e quel chief il tendront,
Car s'autrement estre peüst
Que Deus avant ne le seüst...
Il ne serait pas *souverains*,
Li biaus, li douz, *li prumerains*.

17187 Mais il est dreituriers senz doute,
Car bonté reluist en lui toute,
Autrement serait en defaut
Cil en cui nule riens ne faut (1).

17143 Mais tel erreur en Deu retraire,
Ce serait *deablie* a faire ;
Nus on ne la devrait oïr
Qui de raison vousist joïr.

Il serait donc sacrilège de mettre en Dieu une imperfection :

17309 E s'el poait, senz doutance,
Ce li vendrait de non poissance,
Qui rest douleur a recenser
E pechiez neïs dou penser.

Jean de Meung croit en un Dieu unique et personnel : si Socrate a été mis à mort, c'est parce qu'il affirmait sa foi en un seul Dieu. Les auteurs du moyen âge, dans leur culte des anciens, considéraient comme des chrétiens et même des saints les plus vertueux d'entre eux : Socrate, Cicéron, Virgile, Sénèque, etc. :

5847 A Socratès seras semblables,
Qui tant fu forz e tant estables
Qu'il n'iert liez en prosperitez.
. . . .
N'onc cil mué ne le trouverent.

5864 Qui par cegüe le tuerent,
Pour ce que pluseurs deus niait
E en un seul deu se fiait,

(1) Voir aussi les vers 17290-17308.

E preeschait qu'il se gardassent
Que par pluseurs deus ne jurassent (1).

Virgile aurait prédit l'incarnation du Verbe :

19163 Si fu jadis par maint prophete
Cete incarnacion retraite,
E par juïs e par paiens.

. . . .

Car es bucolique Virgile
Lisons cete voiz de Sebile,
Dou Saint Esperit enseignie
« Ja nous est nouvele lignie
Dou haut ciel ça jus enveiee » (2).

Dieu est dit Père :

16947 Qui tourneient en leur esperes,
Si con l'establi Deus li peres.

20269 Fors que nous prions Deu le pere
Qu'il, par la requeste sa mere,
Li doint si les berbiz conduire
Que li lous ne leur puisse nuire.

Il est providence :

17303 Donc ne vaut riens cete response,
Qui la Deu prescience esconse,
E repont sa *grant pourveance*
Souz les tenebres d'ignorance...

17499 Mais de cet monde l'ordenance,
Que Deus, par sa grant pourveance,
Vost establir e ordener,
Ce couvient il a fin mener.

16753 E tout par nombres assoma,
E set combien en la some a (3).

Il est le roi des anges :

5320 Ha! Dame, *pour le rei des anges.*

7072 Quant mes peres, *li reis des anges,*
Deus, li courteis senz vilenie.

(1) Cf. vers 6216-6222.

(2) Cf. M.-J. Lagrange, *Le prétendu messianisme de Virgile*, dans *Revue Biblique*, 1922, pp. 552-572.

(3) Voir aussi vers 6642 et 17104.

On trouve bien d'autres allusions aux doctrines théologiques dans ce roman. Jean de Meung affirme sa croyance en la vie future :

5020 Pense il, espeir, e s'i soulace,
Que, quant plus tost defenira,
Plus tost en paradis ira,
Qu'il creit que Deus le li present
Quant il laira l'essil present.

5029 Quant tu dou cors departiras
Touz frans ou saint air t'en iras
E laisseras humanité,
Vivanz en pure deïté.

8128 Mais pour ce que vous me perdreiz
Quant a corporel compaignie,
En cete terriene vie,
Quant li darreniers jourz vendra
Que Mort des cors son dreit prendra ;
Car icel jour, bien le recors,
Ne nous toudra fors que le cors
E toutes les apartenances
De par les corporeus substances.

Raison envoie les mauvais juges en enfer :

5663 Mais sachent que, s'il ne s'amendent,
E ce qu'il ont mal pris ne rendent,
Li poissanz juiges pardurables
En enfer, avec les deables,
Leur en metra es cos le laz.

Dans le discours de Nature on trouve un long développement sur la résurrection future et le jugement dernier :

19244 Quant on vendra devant son maistre,
Que toujourz, tant come il peüst,
Servir e enourer deüst,
E sei de mauvaistié garder,
Coment l'osera regarder ?
E cil qui juiges en sera
De quel ueil le regardera.
. . . .
19263 Mais li las, que peut il penser (l'homme)
S'il veaut ses pechiez recenser,
Quant il vendra devant le juige,
Qui toutes choses peise e juige,

E tout a dreit, senz faire tort,
Ne riens n'i ganchist ne n'estort?
Quel guerredon peut il atendre
Fors la hart a lui mener pendre
Au doulereus gibet d'enfer.

Suit une description de l'enfer très romancée comme il convient, où l'auteur mélange ses imaginations et ses souvenirs du tartare d'Ovide. De même aux vers 18461-18470.

On trouve même une allusion à la descente de Jésus aux enfers :

18779 Don trestui de peeur tremblerent
Li deu d'enfer, car il cuiderent,
Quant je (nature) le leur dis, que ce fust
Cil qui par le baston de fust,
Pour les ames par pechié mortes,
Devait d'enfer brisier les portes,
E leur grant orgueil escachier,
Pour ses amis d'enfer sachier.

Il est aussi question des anges :

17862 Mais raisonable creature,
Seit morteus on, *seit devins anges*,
Qui tuit deivent a Deu loanges,
S'el se mesquenoist come nice,
Cist defauz li vient de son vice.

18875 Avec raison que Deus leur done (aux hommes)
Qui les fait, tant est sage e bone,
Semblables a Deu e aus anges.

19049 Encor peut il trop plus en tant
Qu'il (l'homme) *avec les anges* entent.

Les remontrances que l'auteur adresse aux prélats et aux religieux ne paraissent pas diminuer son respect pour l'Église et la loi chrétienne. En cela, il ne fait qu'imiter des hommes profondément religieux qui, à l'instar du *Renclus* de Molliens et de tant d'autres, n'ont pas cru que leur foi pouvait les empêcher de dénoncer les abus des hommes d'Église. Suétone est accusé de déloyauté pour avoir appelé la loi chrétienne « fausse religion nouvelle » :

6458 Si con Sutonius l'escrit,
Qui la lei crestiene apele

Fausse religion nouvele
E maufaisant, ainsinc la nome,
Veiz ci mot de *desleial* ome.

Si le prince Mainfroi et son neveu Conradin ont été vaincus par Charles d'Anjou, c'est parce qu'ils se sont séparés de Dieu et qu'ils ont entrepris la guerre contre la foi de « sainte eglise » :

6704 Car li jeus malement alait,
Au meins par devers leur partie,
Qui de Deu s'iere departie
E la bataille avait emprise
Contre la fei de sainte iglise.

J'interromps ces citations. On pourrait en recueillir bien d'autres. Si l'on y ajoute les centaines de vers consacrés à la prescience divine, à la providence, à la prédestination, au « paradis », aux vertus chrétiennes de foi, de charité, de libéralité, de patience, d'entr'aide sociale, les extraits de l'Évangile (1) et de saint Paul (2), on se convaincra qu'il y a, en somme, beaucoup de théologie dans ce roman, et que le « rationaliste » Jean de Meung est fort au courant des problèmes de la doctrine chrétienne. Il en traite, du reste, avec une parfaite exactitude. Si l'on excepte quelques théories morales risquées, ses idées apparaissent comme parfaitement conformes à la théologie la plus orthodoxe : celle qui était enseignée à l'Université de Paris par les grands scolastiques, au XIIIe siècle.

CRÉATION

Le Dieu de Jean de Meung est, au surplus, étroitement lié au monde; il est, pour ainsi dire, postulé par les natures et par l'ordre de l'Univers : il en constitue l'ultime explication. Car ce beau cosmos, dont l'auteur se plaît à démontrer la lo-

(1) Cf. vers 11602, 11375, etc.

(2) 20375 N'en sai proprement paler,
Que nus cueurs ne pourrait penser,
Ne bouche d'ome recenser
Les granz beautez, les granz values
Des choses laienz contenues.

gique ordonnance, a été créé dans le temps. Il est la réalisation d'un modèle qui est en Dieu. Dieu est la *raison* du monde, il en est l'exemplaire, il est le lieu des idées :

16729 Cil Deus qui de beautez abonde,
Quant il trés beaus fist cet beau monde,
Don il portait en sa pensee
La bele fourme pourpensee
Toujourz en pardurableté
Ainz qu'ele eüst dehors esté,
Car la prist il son essemplaire,
E quanque li fu necessaire.

17481 E leur promet *en ses ydees*
Des euvres qu'eus avront ouvrees
Sauvement ou dannacion.

Le texte d'Alain de Lille cité par Ernest Langlois dans les notes de son édition, au vers 16729, ne saurait, à lui seul, rendre compte des idées qui sont exposées ici. C'est toute la doctrine chrétienne de l'exemplarisme divin telle que conçue par saint Augustin et les néoplatoniciens, et reprise par toute la tradition scolastique, qui est exposée ici : le monde n'est que la réalisation d'un plan existant dans la pensée divine de toute éternité. Les idées divines sont les exemplaires et les prototypes des êtres créés. Cette doctrine fameuse se retrouve, puissamment élaborée et avec des variantes secondaires, chez tous les scolastiques, depuis Boëce et Scot Érigène jusqu'à saint Thomas, saint Bonaventure et Duns Scot, en passant par saint Bernard, Richard de Saint-Victor et les Chartrains (1).

Créé dans le temps conformément aux idées divines, le monde a aussi été créé de rien « ex nihilo » :

16735 Car la prist il son essemplaire
E quanque li fu necessaire ;
Car, s'il ailleurs le vousist querre
Il n'i trouvast ne ciel ne terre,

(1) Cf. J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure* (*Études de philosophie médiévale*, LX), Paris, 1929, pp. 87-99, 245-271. Cette étude résume l'histoire de cette doctrine depuis saint Augustin, aux pages citées. Cf. aussi A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, Paris, 1910, pp. 42 et ss. Bernard Silvestris, dans son *De Universitate Mundi*, expose toute une théorie de l'exemplarisme : « Sensilis hic mundus mundi melioris imago. » Cf. É. Gilson, *La cosmogonie de Bernard Silvestris*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1928, pp. 5-25.

Ne riens don aidier se peüst,
Con nule rien dehors n'eüst
Car de neient fist tout saillir
Cil en cui riens ne peut faillir.

Jean de Meung dépasse ici en précision les auteurs dont il s'inspire : Alain de Lille et surtout Boëce. Alors qu'on discute encore sur la doctrine de la *Consolation* de Boëce (1), ici il n'y a aucun doute possible. Dieu a créé le monde de rien : « Car de neient fist tout saillir. » Le Dieu chrétien est conçu comme infiniment parfait. Or, admettre qu'il pût se servir d'une matière préexistante, d'un instrument ou d'un intermédiaire quelconque dans la création, c'est admettre en lui une dépendance, une imperfection. Il ne serait plus « Cil en cui riens ne peut faillir ». L'acte de créer est l'acte propre, personnel et exclusif de l'Être pur.

Aussi bien, Dieu a-t-il créé *librement* :

16743 N'onc riens ne l'esmut a ce faire,
Fors sa *volenté debonaire*,
Large, courteise, senz envie,
Qui fontaine est de toute vie.

On en revient constamment à la perfection divine. Si Dieu poursuivait une fin nécessaire dans la création, il ne serait plus le « souverainement parfait ». Jean de Meung ne s'abandonne à aucune solution qui pourrait diminuer en quelque manière « l'actualité » divine. J'ajoute que la liberté de Dieu dans la création est une doctrine essentiellement chrétienne; elle est un des points principaux où la philosophie médiévale s'écarte de celle des Grecs (2).

Le monde a d'abord été créé dans une masse confuse qui devait être ordonnée dans la suite :

(1) Cf. Raoul Carton, *Le christianisme de Boëce*, dans *Revue de Philosophie*, 1930, pp. 573-659.

(2) « ... But creation is not a natural process, it is a voluntary act, and since their causes are different in nature, a created world must needs be different from a begotten world. The greek god naturally begets an order of necessary things; the christian god, since he creates, must therefore have created an order of active and eventually of free causes each of which bears witness to the infinite generosity of its author. » É. Gilson, *Saint Thomas Aquinas* (Annual Lecture on a Master Mind, Henriette Hertz Trust-Proceedings of the British Academy, vol. XXI), London, 1935.

16747 E (Dieu) le fist (le monde) au comencement
16748 Une masse tant seulement,

16749 Qui toute iert en confusion,
Senz ordre e senz distinccion,
Puis le devisa par parties,
Qui puis ne furent departies.

On songe, en lisant ces vers, au passage suivant de la Genèse : « Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi, et Spiritus Dei ferebatur super aquas (1). » Les commentateurs du moyen âge expliquent que l'Univers a été d'abord créé sans les distinctions et les *ornements* (ornatus : mot fameux au moyen âge) que nous lui voyons (2), œuvre des six jours.

Ce Dieu personnel, exemplaire d'un Univers qu'il crée de rien, librement, en masse confuse, ordonnée dans la suite, est, en somme, le Dieu créateur de la Genèse tel qu'il apparaît chez les Pères de l'Église et dans les théologies scolastiques du moyen âge. Il y a conformité jusque dans les moindres nuances. Quelques vers plus loin, forçant le texte du *Timée*, Jean de Meung affirme que les créatures dépendent constamment du Créateur dans leur être même. Nous sommes ainsi conduits aux notions, essentiellement médiévales, d'être et de création :

19061 Onques ne fis rien pardurable (Nature),
Quanque je faz est corrompable.
Platon meïsmes le tesmoigne
Quant il pale de ma besoigne
E des deus qui de mort n'ont garde :
Leur crierres, ce dit, les garde
E *soutient pardurablement*
Par son vouleir tant seulement ;
E se cil vouleirs nes tenist
Trestouz mourir les couvenist, etc.

. . . .

19099 Puis que vous començastes estre
Par la volenté vostre maistre,
Don fait estes e engendré,
Par quei je vous tieng e tendrai,
N'estes pas de mortalité quité.

(1) Genèse, I, 2.
(2) Cf. S. Thomas, *Summa Theol.*, Ia Pars, qu. 66, art. 1.

19104 Ne de corrupcion quité
Dou tout, que touz ne vous veïsse
Mourir, se je ne vous tenisse.
Par nature mourir pourreiz, etc. (1)

Toutes conservées dans l'être par le Créateur, les choses deviennent l'objet d'une providence individuelle. L'Univers mécanique de Lucrèce et de Démocrite cède la place à un cosmos créé et organisé avec intelligence et amour :

7088 Si les pot il bien nomer lores
Quant il prumierement cria
Tout le monde e quanqu'il a.

16753 E tout par nombres assoma,
E set combien en la some a.

NATURE ET DIEU

Nous recueillons un tel enseignement de la bouche même de Dame Nature. C'est que pour avoir exalté ses prérogatives, l'auteur n'en a pas fait une divinité suprême qui ne relèverait d'aucune autorité. Le naturalisme de Jean de Meung n'est pas fermé sur lui-même. Nature est vicaire de Dieu; elle est intermédiaire entre le Créateur et le monde; elle est elle-même créature de Dieu :

16768 Cil Deus meïsmes, par sa grace,
Quant il i ot par ses devises
Ses *autres* creatures mises,
Tant m'enoura, tant me tint chiere
Qu'il m'en establi *chamberiere* ;
Servir m'i laisse e laissera
Tant con sa volentez sera.

Son pouvoir dépend de la volonté divine, et elle n'est rien au regard de celui du Créateur. Car elle est « très povre demoiselle » en face d'un « si granz sires » :

(1) Ce texte du *Timée* est utilisé par Alain de Lille dans la 6ᵉ règle théologique et appliqué à la conservation des anges dans l'être : « Omne enim genitum naturaliter tendit ad interitum. Unde et angelica natura naturaliter dissolubilis est, de qua ait Plato : « Dii deorum quorum... » (MIGNE, 210, col. 626 c.)

16775 Nul autre dreit je n'i reclaime,
Ainz le merci quant il tant m'aime
Que si *très povre dameisele*,
En si grant maison e si bele,
Il, si grant sires, tant me prise
Qu'il m'a pour chamberiere prise.
Pour chamberiere ! certes veire
Pour *conestable* e pour *vicaire*,
Don je ne fusse mie digne,
Fors par sa volenté benigne.

19071 Mi fait, ce dit, sont tuit soluble,
Tant ai poeir *povre e obnuble*
Au regart de la grant poissance
Dou Deu qui veit en sa presence
La trible temporalité
Souz un moment d'éternité.

La fiction poétique de Nature ne doit pas nous dissimuler tout ce que signifie cette expression : vicaire de Dieu. Cela veut dire — et le contexte l'indique — que les lois du monde créé sont, en quelque sorte, l'incarnation des intentions divines. Les natures, avec leur autonomie et leurs lois nécessaires, sont l'expression concrète des volontés et des plans divins. L'action divine dans le monde n'est pas exclusive. Il y a un ordre de causes secondes autonomes et consistantes dans leur être comme dans leur opération; mais ces causes secondes sont, pour ainsi dire, les « remplaçantes » de Dieu lui-même, elles sont ses vicaires. En conséquence, déroger aux lois de nature ce sera désobéir à Dieu lui-même :

16789 E me bailla (Dieu) toutes les choses
Qui sont en la chaeine encloses,
E comanda que jes gardasse
E leur fourmes continuasse,
E vost que *toutes m'obeissent*
E que mes regles apreïssent.

Jean de Meung affirme constamment cette dépendance de la Nature. Génius inaugure son discours par cette déclaration :

19505 De l'auctorité de Nature,
Qui de tout le monde a la cure,
Come *vicaire e conestable*
A l'empereeur pardurable
Qui siet en la tour souveraine
De la noble cité mondaine,

Don il fist Nature *menistre*,
Qui tous les biens i amenistre...

La beauté ineffable de Nature lui vient de Dieu :

16232 Tant est bele que plus n'en sai.
Car Deus, li beaus outre mesure,
Quant il beauté mist en Nature
Il en fist une fontaine, etc.

Aussi bien, Dieu seul peut-il en connaître toute la beauté :

16208 Ainz pourraient leur mains user
Que si trés grant beauté pourtraire.
Nus fors Deus ne le pourrait faire.

Dieu est le maître de Nature; il est le « miroir » dans lequel celle-ci voit les règles d'après lesquelles elle gouverne l'Univers :

19895 E reclamez le deu celestre
Que *Nature reclaime a maistre* :
Cil en la fin vous secourra
Quant Atropos vous enfourra.
Cil est saluz de cors e d'ame.
C'est li beaus *miroers* ma dame.
Ja ma dame riens ne seüst
Se ce bel miroer n'eüst.
Cil la *gouverne, cil la regle ;*
Ma dame n'a point d'autre regle ;
Quanqu'ele set il li aprist
Quant a *chamberiere* la prist (1).

Qu'est-ce à dire, sinon que tous les êtres de l'Univers ainsi que les lois qui les gouvernent existent d'abord en Dieu et que l'évolution du monde n'est que la réalisation du plan divin ? (2)

(1) Voir aussi vers 16156-16163.

(2) Étant le créateur des lois de nature, Dieu peut y déroger quand il lui plaît :

19109 Car mes vouleirs a seignourie
Seur les leins de vostre vie.
17693 Mais se Deus n'i faisait miracle
Par vision ou par oracle.

Il est à remarquer que le terme miracle n'avait pas au moyen âge le sens précis qu'il a aujourd'hui; il désignait alors toute chose de nature à provoquer l'étonnement; Jean de Meung l'emploie dans ce sens, vers 18208, 18958.

Nature est puissante et féconde, sans doute. Elle est la source de toute vie et de toute beauté. L'homme a reçu d'elle toutes les ressources dont il dispose. Et pourtant sa vertu n'est pas si grande qu'elle puisse lui donner la raison. Un tel don dépasse son pouvoir :

> 19055 Senz faille, de l'entendement,
> Quenois je bien que vraiement
> Celui ne lui donai je mie ;
> La ne s'estent pas ma baillie.
> Ne sui pas sage ne poissant
> De faire rien si quenoissant.
> Onques ne fis rien pardurable
> Quanque je faz est corrompable.

La raison est donc fille de Dieu :

(La Raison parle)

> 7072 Quant *mes peres*, li reis des anges,
> Deus, li courteis senz vilenie,
> De cui meut toute courteisie,
> E m'a nourrie e enseigniee, etc.

> 19145 C'est Deus qui crierres se nome.
> Cis fist l'entendement de l'ome.

> 5813 Ci avras en cet avantage
> Amie de si haut lignage
> Qu'il n'est qui s'i compere
> *Fille de Deu* le souverain pere.

Il est difficile d'affirmer plus clairement la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, tout en reconnaissant ses droits de nature. C'est l'homme tel qu'il apparaît dans les œuvres des grands scolastiques du moyen âge, l'homme en possession de tous ses moyens de nature et cependant orienté vers Dieu. Nous pouvons évoquer le traité du « premier homme » dans la *Somme* de saint Thomas d'Aquin (1).

Après avoir considéré tous ces textes, on conviendra que si la philosophie de Jean de Meung peut prendre le nom de naturalisme, il faut dire qu'un tel naturalisme n'évince pas la divi-

(1) Iª Pars, qu. 90-102.

nité. Sans doute, comme on l'a justement fait remarquer (1), l'allégorie de Nature est d'origine païenne. Sans doute aussi le naturalisme qu'elle recouvre doit beaucoup à la philosophie d'Aristote et des Grecs en général. Mais ce naturalisme païen a été transformé par et dans le christianisme. Naturalisme, christianisme : est-ce une antinomie ? On l'a peut-être pensé, mais les scolastiques aristotéliciens du XIII[e] siècle témoignent du contraire. La part de la nature dans le système d'un philosophe chrétien comme saint Thomas est, d'une certaine manière, aussi radicale que celle que lui fait Jean de Meung dans son *Roman*.

L'on ne peut donc parler d'un christianisme de surface, ni dire que « cette philosophie de la nature et de la raison s'enveloppe d'un christianisme sans doute sincère, mais illogique ». Certes, la morale de Jean de Meung ne respecte pas l'âme de la morale chrétienne; son roman n'est pas une recommandation de la fidélité conjugale, ni de la continence, et il n'a guère de sympathie pour les vœux de religion. Ses idées sur le droit de propriété ne sont point de tout repos. Mais cela ne suffit pas pour déterminer en dernier ressort le caractère de cette philosophie. La séduction du naturalisme grec rendait et rend toujours difficile le discernement de ses éléments recevables en terre chrétienne, surtout en matière morale, où le jeu des « fins » dans l'action humaine est à la fois extrêmement pénétrant et tout spirituel. Qu'un romancier ait cédé là plus qu'il ne convient, que la « courtoisie » demeure alourdie par le spectacle des passions humaines, l'on y doit consentir; mais cette concession, si grave soit-elle, ne peut compromettre la validité de l'idée de nature, qui charpente en sous-œuvre l'inspiration du *Roman*. Nous avons dit que la condamnation de 1277 était une réaction spontanée et justifiée du sens chrétien contre la « renaissance » païenne; mais nous avons vu aussi que les meilleurs maîtres de la chrétienté furent à tort compromis dans l'affaire pour avoir conservé sous la grâce la nature, et sous la lumière de la foi la consistance de la raison. De même ici pouvons-nous dire, toutes proportions gardées, que, malgré les excès de son « art d'aimer », Jean de Meung ne peut être exclu de la chrétienté. Gerson, il est vrai, l'accu-

(1) E. Faral, *Le Roman de la Rose et la pensée française*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1926, pp. 449-452.

sera de paganisme; mais Gerson aussi ne sera pas sans reproche pour saint Thomas d'Aquin et repoussera son aristotélisme. Il y eut toujours plusieurs philosophies, voire plusieurs théologies, concurrentes en chrétienté.

En tout cas l'évocation des controverses universitaires et de la mentalité « scolastique » du XIII[e] siècle nous aura permis de mieux discerner certains fils essentiels de la trame du *Roman de la Rose* et de rencontrer Jean de Meung dans la conversation de ses contemporains.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie ne comprend que les sources et les ouvrages qui ont été vraiment mis à contribution dans la présente étude.

Sources

ALAIN DE LILLE : *De Planctu Naturae*, — *Anticlaudianus* ; édition Migne, t. CCX.

ALBERT LE GRAND : *Opera Omnia*; édition A. Borgnet, 38 vol., Paris, 1890.

ALEXANDRE DE HALES : *Summa Theologica*; édition Quaracchi, 3 vol., 1924-1930.

ARISTOTE : *Opera Omnia*; édition Firmin-Didot, 5 vol., Paris, 1848.

AUGUSTIN (saint) : *Opera Omnia*; Migne, t. XXXII-XLVII.

BERNARD SILVESTRIS : *De Mundi Universitate* ; édition C.-S. Barach, Innsbruck, 1876.

BOËCE : *De Consolatione Philosophiae*; édition H. F. Stewart and E. K. Rand (Loeb classical Library), London-New-York, 1926. Migne, t. LXIII.

CHALCIDIUS : *Timaeus Platonis*, — *Commentarius in Timaeum* ; édition G.-A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, t. II, Paris, 1867, pp. 147-258. — J. WROBEL, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentario*, Leipzig, 1876.

DENIFLE (H.) et CHATELAIN (E.) : *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889.

GUILLAUME D'AUVERGNE : *De Universo*, — *Opera Omnia*; édition de Reims, t. I et II, 1674.

JEAN DE SALISBURY : *Policraticus*; édition Clemens C. I. Webb, *Joannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici*, 2 vol., Oxford, 1909. — *Metalogicon*; édition C. C. I. Webb, *Joannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Metalogicon*, Oxford, 1929.

JEAN DE MEUNG (GUILLAUME DE LORRIS et...) : *Le Roman de la Rose;* édition critique par Ernest Langlois (Société des Anciens Textes Français), 5 vol., Paris, 1914-1924.

MACROBE : *Commentarius in Somnium Scipionis*; édition Franz Eyssenhardt, Leipzig, 1893.

MARTIANUS CAPELLA : *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* ; édition A. Dick, Leipzig, 1925.

Roger Bacon : *Opus Majus*; édition J. H. Bridges, 2 vol., Oxford, 1900. — *Compendium studii Theologiae* ; édition H. Rashdall, Aberdeen, 1911 (British society of Franciscan Studies, III). — *Opus Tertium*, — *Opus Minus*, — *Compendium Philosophiae*; édition J. S. Brewer, *Fr. Rogeri Bacon, Opera quaedam hactenus inedita* (Roll series 15), London, 1859.

Thomas d'Aquin (saint) : *Opera Omnia*; édition Léonine, 15 vol. parus, Rome, à partir de 1882. — *Quaestiones Disputatae*; édition P. Mandonnet, 3 vol., Paris, 1925. — *Quaestiones Quodlibetales*; édition P. Mandonnet, 1 vol., Paris, 1925. — *Opuscula Omnia*; édition P. Mandonnet, 5 vol., Paris, 1927. — Pour le reste : édition Vivès, Paris, 1872-1880.

Ouvrages

Baumgartner (M.) : *Die Philosophie des Alanus de Insulis* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band 2, H. 4), Münster, 1896.

Bréhier (E.) : *La Philosophie du moyen âge* (*L'Évolution de l'humanité*), Paris, 1937.

Duhem (P.) : *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 vol., Paris, 1913-1917.

Faral (E.) : *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du moyen âge*, Paris, 1913. — *Les Arts poétiques du XII*e *et du XIII*e *siècle*, Paris, 1923. — *Le Fabliau latin au moyen âge*, dans *Romania*, 1924, pp. 321-385. — *Le Roman de la Rose et la pensée française au XIII*e *siècle*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1926, pp. 430-458. — *La Littérature latine du moyen âge*, Paris, 1925.

Gilson (É.) : *La Philosophie au moyen âge*, 2 vol., Paris, 1922. — *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2 vol., Paris, 1932. — *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924. — *La Cosmogonie de Bernard Silvestris*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1928. — *Le moyen âge et le naturalisme antique*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1932.

Gorce (M.) : *Le Roman de la Rose*, Paris, 1933. — *L'Essor de la pensée au moyen âge*, Paris, 1932.

Grabmann (M.) : *Die Geschichte der scholastiche Methode*, 2 vol., Freiburg-in-B., 1909-1911.

Huizinga (H.) : *Le déclin du moyen âge*, Paris, 1932.

Langlois (E.) : *Origines et sources du Roman de la Rose*, Paris, 1891. — *Les manuscrits du Roman de la Rose : description et classement*, Lille, 1910. (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille, nouv. série, I, 7.)

Lefranc (Abel) : *La civilisation intellectuelle en France à l'époque de la Renaissance*, dans *Revue des cours et conférences*, 1910.

Mandonnet (P.) : *Siger de Brabant et l'averroïsme latin* (*Les Philosophes belges*, VI), Louvain, 1911.

Rand (E. K.) : *Founders of Middle Ages*, Cambridge, 1928. — *The classics in the thirteenth century*, dans *Speculum*, 1929.

Ross (W. D.) : *Aristotle*, London, 1923.

Schedler (M.) : *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. 13, H. 1), Münster, 1902.

Switalski (B. W.) : *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus* (*Beit. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt.*, B. 3, H. 6), Münster, 1902.

Thuasne (A.) : *Le Roman de la Rose*, Paris, 1929.

Wulf (M. De) : *Histoire de la Philosophie médiévale*, 5e édition, 2 vol., Louvain-Paris, 1924-1925.

TABLES

TABLE DES NOMS PROPRES

VOCABULAIRE SCOLASTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

Imprimerie E. Aubin et Fils,

Ligugé (Vienne).

12-41.